

محمد لطفي جعفر

ما رأى  
فلا يُنفعه إلا سلف  
في الشرق والغرب

الكندي - الفارابي - ابن سينا - ابن القويج -  
ابن سدر - ابن خلدون - ابن الصاغر - ابن القويج -  
القزويني - ابن الأثير - ابن الأفغان

المكتبة الهمامية



مَكْتَبَةُ  
لِسَانِ الْعَرَبِ

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

# تأريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

الكتندي - الفارابي - ابن سينا - الغزالى - ابن باجة  
ابن طفيل - ابن رشد - ابن خلدون - اخوان الصفاه  
ابن الهيثم - محيي الدين بن العربي - ابن مسكويه

---

تأليف  
محمد لطفي جمعه

ButlStax

B

741

.J88

1980z

C.1

« ليس خطاب في هذا الكتاب  
لجميع الناس ، بل خطاب في لرجل  
منهم يوازي ألف الرجال ، بل  
عشرات ألف رجال ، اذ كان  
الحق ليس هو بأن يدركه الكبير  
من الناس ، لكن هو بأن يدركه  
الفهم الناصل منهم . »  
مذكرات شخصية  
لابن الهيثم  
المتوفى سنة ٤٣٠ هـ

١٤٢٦/٩/٥

## مقدمة وتمييز

بِسْمِ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

ترجم فكرة تأليف هذا الكتاب الى نحو عشرين عاماً مضت ، منذ كنت أتلقي  
العلم في مدرسة ليون الجامعية ، وفي تلك المدينة الجميلة المطمسة ، دونت أوائل تلك  
الفصول ، وقد صحبتني الأماكن و « الكراسات » في سائر أسفاري بين ليون وجينيف  
ولندن وفيرنز ( فلورنسا ) ، ومررت علينا معًا فترة الحرب العصبية وأنا في صحبة هؤلاء ،  
الفلاسفة الائني عشر ، نهض نتارة ونرجم رؤية النور والضياء ، وطوراً نرقد في مثار  
النفع نسمع صدى صوت المدافع في الفضاء . الى أن شاعت الأقدار أن يلبس هؤلاء ،  
الحكا ، المتقدمون ثياب الظهور في عالم الوجود المادي ، فلم أشاً أن أطيل حبسهم  
فسلمت بيدي تلك الأوراق ، التي ادبيحت في نظري « معتقدة صفراء » دقة الجسم  
ضخمة البخار ، وهكذا برب الى عالم البمث والنشر الائني عشر فيلسفياً من المشارقة  
والغاربة ، وقد تذر كل بالقباء ، أو المرقمة أو المسوح أو الدراعة أو الجبة التي تليق به  
لدى مثوله بين أيدي قراء هذا الزمان

فالي الأئمأ أيها السادة الحكا ! ولا تتعباوا على هذا الضعيف ، الذي الجاكم الى  
الخروج من كهف الماضي السحيق ، ودعاكم الى الظهور بعد الخفاء ، في عالم الهدوء  
والسكنى الى عالم الجلبة والفضاء . افان معظم أهل هذا الزمان لم يشرفوا بمعرفتك ،  
وسوف تقع أسماءكم وألقابكم وكناكم من أسماءهم وقع الشيء الجديد الغريب ، وسوف  
يمجادلون في حقيقة وجودكم وفي قيمة أدواركم ، وينكرون عليكم آراءكم التي يضمون سواد  
لإالي أعماركم في تصورها ونحو يرها ، وتهذيبها وتحريرها ، وسوف يبر البعض بكم متعجبًا  
من هؤلاء الفلسفه المتقدمين الذين عاشوا وتأملوا وفسروا الكون ، وعلموا الحوادث قبل  
كانت ، وينتهي ، وشوبنهاور ، وسبنسر ، وستوارت ميل ، وأوجست كومت ، ورينان

ولن يخطر ببال هؤلاء القارئين المتعجبين أنه لولاكم ، أيمها الفلسفه الأعزه ! من الكندي ، الى ابن رشد ، لم يكن لفليسوف أوروبي حديث أن يظهر في عالم الوجود ، وأنكم أتم الدين حنظم تلك الشعلة المقدسه التي خلفها سocrates وأفلاطون وأرساطو ، في معاور الماضي السعيق ، وزدتوكها ناراً حتى أسلتموها مضيئه وهاجة الى فلاسفه أوروبياً والحديثين ، وكثتم لتلك الشعلة الاهله كراماً حافظين .

على أن أقداركم لم تخفي على علماء أوربا وكتابها ومؤرخيها فقد عني مئات من مؤلفي تلك الفارة السعيدة بالبحث عن آثاركم وتدوين أخباركم ونشر أفكاركم التي هي من أغلى وأثمن الحلقات في سلسلة التفكير الانساني ، فخرصوا على مخطوطاتكم وبالغوا في رفع قيمتها وفي السعي لاقتنائها ولم يضنوا بالمال وال عمر والعلم في سبيل أحياء ذكركم ، فاستفادوا من وراء بحثهم وتنقيتهم وربحت تجاراتهم ! ولكن الذي انكركم أو على القليل شك في وجودكم العقلى وحطأ من أقداركم هم أحفادكم وأخلافكم وورثة حكمتكم وآخلاق الناس بالمحافظة على ذكركم وتتجدد أعمالكم وهم الذين يقرأون ويكتبون ويفكررون بتلك اللغة العربية التي دوتم بها كتبكم الخالدة في بغداد ودمشق وهو صر والمغرب ، والأذلس ، ويسأل هؤلاء الورثة الذين لا يستحقون تلك التركة الثمينة : هل لنا حقاً أجداد في الفكر والعقل ؟

وهل هؤلاء الأجداد قيمة ، في ميدان العلم الحديث ، وأين كتبهم ؟  
وما مکاتبهم بين ظهراني الفلسفه الذين قرأوا تراجمهم ونرى صورهم ونثر بشذور من أقوالهم في الكتب وال مجلات والصحف ؟

ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة الثالثة الفت هذا الكتاب ، للتدليل على فضل هؤلاء المتقدمين ، ولتبين مکاتبهم على حقيقتها بين فلاسفه العالم ، ليعلم المرتاب والمتردد والمقلد أن تلك المدينة العظيمة التي ظهرت في الوجود منذ أربعه عشر قرنًا ، لم تكن مدينة حرب وطعن ومادة ، بل كانت مدينة عقل وعلم وفکر عريق ، وإن تلك المدينة التي نشأت في قلب الصحراء ، ونشرت أجنحتها الى أقصى الصين شرقاً وأقصى أوروبا وأفريقيا غرباً ، لم تكن مدينة السيف والمدفع بل كانت مدينة القلم والقرطاس والكتاب ،

وان عقيدة هؤلاء الفلاسفة لم تغتهم من الدرس والبحث والتنقيب عن الحقيقة بل أن تلك العقيدة نفسها هي التي استحوذت على السير في جميع دروب الفكر البشري فكانت الحقيقة ضالة كل منهم ينفق عمره وماله والفكر في إفتاء أمرها ويلتفطها أني وجدتها ، وان هؤلاء الأقويا ، من أصحاب التيجان والعروش بذلوا أنفس وأعز ما كان لديهم من المال والجاه والنفوذ في إيجاد الفلسفة في بلاد الشرق العربي والغرب الإسلامي وان من حث على العلم هو تلك العقيدة التي ظهرت في الصحراء على لسان ( محمد ) وأول من شجع على نشر الحكمة هم هؤلاء الخلفاء والملوك من الفرازوة والمجاهدين من ذوي قرباه وخلفائه وصحابته والتابعين

وأجدر الناس بتفهم هذا القول هم الفريق الذين ظهروا في الزمن الأخير بهظور تحضير الفكر الشرقي الإسلامي والخط من أقدار رجاله المتميزين والطعن على علومهم وأدابهم وحكمتهم والانتقاد من آثارهم التي كانوا بها يهتدون ، فهذا الفريق من الخلق يعمل على هدم آثار السلف الصالح في العقل والفكر بعمول التصubz الذميم والمفعة المادية ، وإلا فكيف يستريح أديب أو أربيب أو عالم أن يقلل من قيمة أسلافه في الثقافة الإنسانية ؟ وهل استباح كاتب أوروبي من الذين يدعى هؤلاء الناس تقليدهم ، لنفسه الخط من قدر أسلافه في العلم والفلسفة مجرد قدمهم ومدى الأجيال الطويلة على اختفائهم من عالم الوجود المادي ؟

بل الأمر على التقييض ، إذ نرى التوابع من الكتاب المؤلفين يعملون أبداً على إحياء سير الأقدمين والاشادة بذلكهم ونشر كتبهم وترزيقها وشرحها وتفسيرها ومحاولة رد معظم الفضل في الحياة العقلية الحديثة إليهم . ولا يوجد فيلسوف أوروبي لم يكن له « مثل أعلى » من هؤلاء الحكماء الأقدمين يخدو حذوه وينسج على منواله ويستغنى بنوره ، وهم دائعاً دائبون على إحياء أعياد موالدهم وتخليد ذكر أيامهم الكبرى بظهور مؤلفاتهم وعرفان جيلهم وفضالهم على الإنسانية .

ومن هؤلاء القوم فريق يدعون أنهم مجددون ويذمرون كل قديم مجرد قدمه ويتهوسون بعبادة كل جديد مجرد جدته ، على أنهم لو عقلوا لعلموا أن من لا قديم له

لاجديده ، وان الشرف والنبل يرجمان اولى عراقة الأصل ، وان أخفى البنيان يشاد حتما على أمنن أساس ، فكيف يكون لهم عmad دون أن يتصلوا بآثار الأجداد والأمة التي لا ماضى لها ليس لها حاضر ولا مستقبل ؟

على أننا لا نعتبر «الاسلام» في تسمية هذا الكتاب الضئيل ديناً أو عقيدة حسب ، بل نعتبره مدينة كاملة ، حافلة بكل معانى الحياة المعقولة والثقافة الأدبية ، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الاسرائيليون والمسيحيون ، بل أحرار الفكر من نشأوا وترعرعوا في كنف المدينة الاسلامية حكماً ، اسلاميين بمحكم الفكر والوسط والثروة العقلية المشتركة ، وعلى هذه الخطة الحكيمية سار الخلفاء العباسيون والأمويون والفارطيون في الشرق والمغرب ، فقربوا الكتاب والمفكرين والأدباء من غير المسلمين ودونوا لهم الدواوين ، وقلدوهم أسمى مناصب الدولة ، وهؤلاء الخلفاء العظام ، شرحوا صدورهم وفتحوا قصورهم للفلاسفة من أهل سائر الأديان ، بينما كان امبراطرة وملوك وأمراء غيرهم في ممالك أخرى يصلبون ويمذبون ويشنقون ويحرقون رجالاً ثبتت لهم العبرية في الفكر والزعامة في العلم فيما تلا من الأيام

وسوف يجدد القاريء بين دفتري هذا الكتاب فصلاً مسهباً في الصوفية بمناسبة ترجمة الشيخ «محب الدين بن العربي» الذي قد يتزدّد بعض المؤلفين في وضعه في صف الفلسفه على أنهم لا يتزدّدون في عد الغزالى فيلسوفاً مجرداً كتابه في الفلسفه ، بغض الطرف عن الغاية التي كان يقصد إليها ، على أن ابن العربي أحق بوصف الفيلسوف من الغزالى ، لأن النصوف نوع من الفلسفه إذ هو يرسم خطة للحياة الانسانية وصاحبها يبحث عن الحقيقة ويسعى في حل لغز الحياة وفهم أسرار الكون ، ولا تخرج الفلسفه في أكمل معانيها عن حدود هذه الغايات ، فضلاً عن أن ابن العربي تفرغ لمباحثه وأخلص فيها ودقق وحقق ، وأمعن وتعقّ ، ووقف حياته وجوده على غرض واحد لم يتعدّه ، وقد بلغ فيه درجة من أسمى الدرجات ، بل أن الكتاب الوحيد الذي اشتهر به سيدنا جعجعة الاسلام الامام أبو حامد الغزالى وهو «احياء العلوم» يعد في نظر الكثيرين من الاخصائين في الدرجة الثانية بالنسبة لكتاب «الفتوحات المكية»

تأليف ابن العربي . وقد كانت لحيي الدين شخصية مدركة متميزة ، سادت تاريخ التصوف الإسلامي الحديث ، لأنَّه المحيي غير مدافع ، والشيخ الأكبر دون منازع عند أهل السنة من العرب والترك ، وعند أهل الامامة من الفرس .

٩٩

ولما كان العرب واليهود فرعين لدوحة واحدة هي الدوحة السامية ، والشعبان متقيين أصلاً ومدنية وتاريخاً ، ويُكاد المساندان العربي والعربي يتحداً ، ولو لا ما امتازت به اللغة العربية من ظهور لهجة قريش وقدرتها على الحياة كانت مناحي الفكر لديهم ممتدة

ييد أن الفرق بين الشريعتين الموسوية والحمدية، قد ظهر ظهوراً جلياً في قابلية كل منهما في البحث الفلسفى ، وقد ظهر في كل عهد من العهود نوعاً إسرائيليون يدعون في مقدمة الشعوب التي ينتهيون إليها وطنياً لا عقيدة ، وفي عصرنا هذا عبريون منهم أحياه ومنهم من قضى أمثال «كارل ماركس» و«إينشتين» و«برجسون» وعشرات لهم في عالم الفكر البشري ذكر باق

وقد حصر حكماء إسرائيل همهم في المصور الأولى لظهور ملتهم في التهديد والوعيد وتعليم الحكمة الربانية وقالوا بوحدانية الله ووحدة خلقه ووحدة سائر الكائنات . فكان بمحضهم فاسقاً على الذات ولم يتعد إلى الصفات التي يعتبرها فلاسفة الإسلام مظاهر للذات ولم يتجه نظر أحد من هؤلاء الحكماء إلى البحث في علم النفس البشرية وحقيقة فلسفتهم كانت عبارة عن الاعتقاد المطلق بالله بدون بحث علمي أو طريقة فلسفية . مع أن مصادر العلوم الربانية والنفسانية كانت متوافرة لديهم في كتب الهند والأغريق .

لم يعرف فلاسفة اليهود علم المنطق ولم يسلكوا سبيل البراهين والأدلة والحجج أو أنهم عرقوه ولم يلجأوا إليه واكتفوا في تأييد آرائهم بالاستناد إلى الوحي أما عن نظرية الخير والشر في الحكمة الامرائيلية فقد قال فلاسفة اليهود «إن الله سبحانه هو خير مخصوص ولا يصدر عنه إلا الخير» وأثبتوا ذلك أو حاولوا إثباته بما ورد في

الكتاب المقدس. أما الشر ف قالوا أنه من صنع البشر وأنه ثمرة لغلب المادة على العقل أو انتصار مبدأ المادة على مبدأ العقل. وقد نسبوا الشر للإنسان خشية أن يؤدي بهم الكلام فيه إلى الخروج . وقد أدت بهم نسبة صدور الشر إلى الإنسان إلى القول بأنه حرّ في ارادته وتصرفاته ويجب عليه أن يجعل أعماله منطبقة على مبدأ الخير الاسمي لثلا يقهره المبدأ المادي فيصير أسيراً للشر وهذا هو مبدأ حرية الارادة المعروف لمهدنا هذا باسم ( Libre Arbitre ) أو مبدأ الخيار في الحياة باعتبار الانسان مخيراً لا مسيراً . على أن مبدأ الخيار في الحياة لم يظهر في الفلسفة الحديثة إلا بعد تطاحن أجيال في العقائد والأفكار ولكن اليهود لم يكلفو أنفسهم مشقة البحث بل استندوا إلى نصوص من الكتاب المقدس ( التوراة ) حيث جاء بقول صريح على لسان الله في مخاطبة الانسان: « انظر ! قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير ، والموت والشر » .

و معظم هذه الحال راجع إلى مزاج النفس « السامية » التي صدق ( دينان ) كثيراً في وصفها في عرض كلامه في كتابه المعنون في « تاريخ اللغات السامية » والمشاهد عند حكماء اليهود ، الذين لا يمكن أن نطلق عليهم اسم الفلاسفة ، أنهم كانوا اذا اقتربوا من النظريات الفلسفية المختصة يرجعونها إلى دائرة الدين ، ويحملون الحكم فيها وعليها فوق مدارك العقل البشري

ونجد هذه الحال مثلاً أجيال تمثيل في سفر أیوب ، من أسفار « العهد القديم » اذ اجتمع الحكماء وأخذوا يبحثون في مسألة العناية الالهية والقضاء والقدر ، فظهر الله في عاصفة لأیوب وأظهر له قصر المدارك البشرية عن الوقوف على أسرار الطبيعة ورفع الستار عن وجه الحقيقة واكتناء حكمة القضاء ووجوب خضوع الانسان بعد إقراره بعجزه لله والتسليم بارادته مما يؤدي بتوجيه الفضايا الفلسفية نحو جهات الاعتقاد ييد أن امترأج اليهود بأهل بابل والفرس والكلدان ساعد على تأثير الحكمة الاسرائيلية بأفكار وعقائد هؤلاء الغزاة الذين هم من جنس ( آرى )

فإن الفرس يقولون بوحدانية الله ، ويغضبون الوثنية كما ورد في كتابهم ( الزندافستا ) على أن الفرس وإن كانوا من جنس آرى فإن اسيويتهم ( نسبتهم إلى آسيا )

تغلبت على آرائهم فلم يبلغوا من الفلسفة شأواً يستفيض منه نور على عقول حكام بني إسرائيل ، فبقيت كتب هؤلاء بعد تقبّلهم وامتزاجهم بالفرس خالية من المباحث النظرية وما وراء الطبيعة خلوها من ذلك من قبل

وما زال اليهود على ذلك الجمود الفلسفى والاكتفاء بالبقاء في دائرة الدين إلى أن تغلب اليونان على سوريا ، وانتشرت فيها فلسقتهم وأدابهم ، فأدرك اليهود الغيرة من علو كعب فاتحى بلادهم في المباحث التي لم يطرقوها ، على أنهم لم يجرأوا على البحث الحر الصريح القوى ، بل عادوا إلى الكتب المقدسة يشرحونها معتمدين في ذلك على بعض مبادئ الأفلاطونية المستحدثة التي كانت مزهراً في الإسكندرية ، فلم يتعدوا أفكار فيثاغورس وأفلاطون

وقد أدخل بعض حكمائهم في روعهم أن لعائد بني إسرائيل أثراً في تكون آراء أكبر الفلسفه اليونان أمثال فيثاغورس وأفلاطون وارسطوطاليس ، لأنهم في زعمهم مروا في أسفارهم على بلاد بني إسرائيل وأخذوا العلم والحكمة عن حكمائهم

وكان بين طوائف اليهود طائفة تشبه الصوفية عند المسلمين ، وهم الذين نبغوا من الفربسيين ، وكان مذهبهم القول بمبادئه ، والأداب والفعل بها ، كازهد والمعنة والنفس والتفوي ونبغت طائفة أخرى وهي الصدوقة لكنها شطت وجحت ، فانكر ذووها خلود النفس وتدخل العناية الالهية في أعمال البشر معتمدين في هذا الانكار على أنه ينافي نظرية الاختيار الانساني

ونشأت من فرقه الصدوقة فئة اسمها الأسينية (من المواساة والطه ) وقد جملوا فلسقتهم نوعاً من الاشتراكية ، وعاشوا بمقتضى مبادئهم ، كتبادل الحب بين الأفراد ، وبغض الملاذ ، والتغلب على هوى النفس ، واحتراف الغنى ، ولا يزال في أرض فلسطين إلى الآن قبل ظهور «الصهيونية» بظهورها الأخير في ظلال نظرية «الوطن القومي» مستعمرات إسرائيلية تسير على مبدأ تلك الفرقه ، بعد أن عفت أنثارها ، واقطعت أخبارها إلا من الكتب

وقد قاسي اليهود من الظلم والاضطهاد في عهد الرومان والقرون الأولى من العصر الديني الأوروبي ما أضعفهم واطفا شعلة ذكائهم ، فانصرفوا إلى المجادلات الدينية والمجاهدة في سبيل البقاء في أقطار العالم بعد أن ذهبت دولتهم وتشتت شملهم وقدروا عاصمة ملوكهم لذا تجد (المشنة) و (التلمود) خالبين من الابحاث الفلسفية أو الكلام فيها وراء الطبيعة

وما زال اليهود كذلك من الجهة العقلية حتى نزحوا إلى بلاد العرب قبل الاسلام فطابت لهم الاقامة في الجزيرة العربية في عهد الجاهلية ، وتوافرت بينهم وبين تلك القبائل أسباب الألفة لما بين اليهود والعرب من روابط الجنس السامي ، والفتين العربية والعبرانية اللتين هما من فصيلة واحدة

٩٠

ولما ظهر الاسلام لم تكن وطأته ثقبة على اليهود فاتعنوا ، وانصرف فريق منهم إلى الاشتغال بالعلم والأدب ، ثم علا نجدهم في صدر الاسلام اذ أصبح كثير من ناجيهم موضع ثقة الخلفاء وعنائتهم أمثال سعيد بن يعقوب الفيومي وصموئيل بن حفني وكان سعيد بن يعقوب الفيومي المذكور ، ويعرفه اليهود باسم سعدية بن يوسف المصري ، رئيس مدرسة (سورة) القرية من بغداد ، وهو أول من ألف من اليهود كتاباً باللغة العربية ونشره في موضوع العقائد والعقليات ، ومحور هذا الكتاب الذي يعد فتحاً جديداً لليهود ، كما يعد دستوراً لفرقه الرابنة وأصحاب التلمود ، وجوب اتباع أحكام العقل في العقائد وجواز خصم القضايا الدينية ، لأن العقل الصحيح خلائق بأن يرشد صاحبه إلى الحقائق التي ينقلها الوحي إلى أصحاب النبوة ، وان تعليل الوحي هو الرغبة في وصول الانسان بسرعة إلى ادراك الحقائق العليا التي لو ترك البحث فيها للعقل وحده لاحتاج في الوصول إليها وادراكها لعنه عظيم وزمن طويل

ونحن نعد سعيداً بن يعقوب هذا من فلاسفة الدنيا بحق ، ولكنه لم يعش حتى يدرك ازدهار الفلسفة العربية في بلاد الاندلس ، التي كان من أثرها في اليهود اسبانيا أنفسهم ، أنهم ثاروا على مدرسة (سورة) وأرادوا أن يستبدلوا بها مدرسة جديدة

يحملونها في قرطبة ، وطن ابن رشد ، ويلقون فيها ، على أيدي رجال من خيار علمائهم ،  
العلوم والفلسفة وفنون الأدب ، التي أهملها يهود الشرق

فcameت تلك المدرسة في قرطبة فعلاً ، وأمها الطلاب من كل فج عميق ، ونبغ منها  
بعض الأساتذة الذين ألغوا في فلسفة المثانيين اليونانية ، ولا تزال بعض كتبهم في  
مكاتب أوربا ، والخلفية عبد الرحمن الثالث معظم الفضل في نفع هذه المدرسة  
وتعظيم شأنها

ومن فطاحل من نبغ في هذه المدرسة ، وقد ورد اسمه مراراً في هذا الكتاب ، وفي  
كتاب الاستاذ الاسرائيلي « منك » الحكم موسى بن ميمون المعروف عند كتاب  
الافرنج بيمونيد وهو من أهل القرن الحادى عشر للمسيح ، ويرجع الفضل في تقييفه  
وتهذيبه الى حكماء العرب ، بل انه نسخ على منوالهم في رغبته في الجمع بين فلسفة  
ارسطوطاليس والشريعة الموسوية مع اخضاع النظر لاحكام العقل والمنطق ، وقد  
اضطهد المسيحيون الاسبان هذا الحكم الاسرائيلي فيما اضطهدوا من اليهود بعد  
زوال دولة العرب ، فلجا الى مصر في عهد السلطان المجاهد فخر الاسلام صلاح الدين  
الأيوبي ، فرف قدره وقربه وجعله طبيبه الخاص ولا غرابة فان هذا الحكم كان  
يسعى موسى الثاني أو أفلاطون اليهود

لقد اعتبر كثير من علماء المشرقيات دين الاسلام مدنية ذات يقظة ونهضة وتوّب  
بدأت بظهور الاسلام وقت في ظل فتوحه واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيراً من  
شعوب الشرق والغرب ، هذا لأن الكتاب المنزل على أقصى العرب لم يكن كتاب  
دين حسب بل انه كان مصدراً ومرجعاً نحو ثلثمائة علم في الشرع ، واللغة ، والتاريخ  
والأدب ، والطبيعة ، والفلك ، والفلسفة ، وغيرها ومعظم تلك العلوم نشأ من القرآن  
نفسه واستنبطه العلماء من نصوصه وكثير منها تولد خدمة للقرآن ويسمى هذا النوع  
من العلوم « وسائل » أو « وسائل »

وقد كان لذلك الكتاب أثر شديد في أصحابه ، وقد شمل شريعة ، وقانوناً ، وأنظمة

سياسية واجتماعية ومدنية ، وشيء من هذا لم يوجد في كتاب سواه بل ان غيره من الكتب ينطوي على تعاليم مصلحة الحياة الآخرة

وكثير جداً من نصوص الكتاب المنزل على أفساح العرب يبحث أصحابه على طلب العلم والنظر والتأمل والتفكير في خلق السموات والأرض ، وأنظمة الكواكب والأجرام السماوية واختلاف الليل والنهار ، وتغير الرياح ، وعجائب البحر ومعجزة خلق الإنسان وتطوره وتنميته بالعقل والادراك وفضوله على سائر الكائنات وتسخير الجحود والنبات والحيوان لخدمته فيما ينفعه ويرى شئونه في سائر ناحيات الحياة المادية والأدبية عدا عما ورد في هذا الكتاب من حوادث التاريخ وأخبار الأمم البائدة والباقية ، فكان من المحم أن تفتح أذهان تلك الأمم التي انتحلت هذه العقيدة ، واهتدت بهدى كتابها وفي معرك تلك الحياة الغنية بالفكرة والعلم والتأمل وتنازع البقاء بين القديم والجديد ولدت الفلسفة الإسلامية فكان الفرق بين اليونان والعرب ، أن اليونان قلسفوا في وثنيتهم فلما دانوا بدين منزل هو المسيحية السمحاء زالت فلسفتهم واقررض حكامهم لشدة المعارضة بين عقيدتهم الجديدة والفلسفة ، أما العرب فقد كانوا في جاهليتهم ووثنيتهم وبعد الناس من الفلسفة مع معاصرتهم لليونان من أقدم الأزمنة ، فلما جاءهم الكتاب المنزل على أفساح العرب أخرجهم من ظلمات الجاهلية والوثنية ومن دياجير الجمود الفكري أيضاً وحثهم على الدرس والبحث والنظر ومهدهم سبيل الفلسفة

وافتضى القرن الأول وثلث القرن الثاني من صدر الإسلام في الاستعداد والتجهيز إلى أن جاء العصر العباسي الأول الذي يعد العصر الذهبي للإسلام وقد دام مائة عام من ١٣٢ هـ إلى ٢٣٢ هـ وفي هذا العصر الذهبي بلغت دولة الإسلام قمة مجدها في المدنية والفنى والسيادة ، وفي تلك المائة نشأ معظم العلوم الإسلامية ونقلت العلوم الأجنبية إلى اللغة العربية ، وكانت بغداد في ذلك العهد أشبه بباريس في عهد لويس الرابع عشر ، فكانت قصور الخلفاء ، آهلة بالعلماء والأطباء ، والأدباء ، والشعراء ، وكانت سيادة العباسيين على العالم الإسلامي شاملة سائر الأقطار وكانت أوربا في ذلك الوقت

وهو النصف الأخير من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن في غيابه الجهل والوحشية حتى ان مؤرخي أوروبا أنفسهم يسمون هذا العصر وما سبقه وما لحقه بالقرون المظلمة (The Dark Ages)

على أن نهضة الاسلام لم تكن قاصرة على الأمم التي اعتنقت هذا الدين بل كانت النهضة شاملة للشرق كله ، كان المبعث هز أركان ذلك الجزء من الكرة الأرضية فهب من سباته الذي مضت عليه الأجيال المتراءكة وأخذ ينفض عن نفسه غبار حمول الأجيال السابقة ، فنهض الفرس والترك والتاتار والهنود حتى أهل الصين واليابان فانهم هبوا للإصلاح الأدبي في أثناء ذلك العصر العباسي أو بعده بقليل ، فكانت حركة الاسلام كهزات الزلازل تسير في مناطق معينة وتنقل في دوائر محدودة ولا يزال مؤرخو الآداب الصينية يذكرون نهضة فول شعرائهم في القرنين التاسع والعشر للمسيح في عهد امبراطورهم ابن السماء « تنغ » واشغل اليابانيون في ذلك العصر أيضاً بهذيب اللغة اليابانية وتنظيم الآداب الاجتماعية وظهرت فيهم عبرية الفنون ، فكان منهم الشعرا ، والأدباء والمصوروون والمتألون

وهكذا ما فتى ، المشرقان الأقصى والأدنى يتأثران بحركة النهضة التي تظهر في أحدهما فيكون لها صدى في الآخر ، وما صدق على القرن التاسع المسيحي ، صدق أيضاً على نهضة القرن التاسع عشر في الشرقيين الأقصى والأدنى ومن مميزات هذا العصر العباسي اشتغال الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب ، وأنباء النصور والرشيد والمؤمن وأقاربهم وزرائهم وشعرائهم غالباً كتب الأدب والتاريخ العربي فكان من حياتهم أعظم دافع لاشتغال الرعية بطلب العلم والنبوغ فيه ومن مفاسير هذا العهد اطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تعددت البدع وتفرقـت الفرق ، وكثـرت النحل ، وكان أكثرـ الحـلفـاء تـسـاحـيـاً فيـ الدـين ، المـأـمـونـ الذـيـ بلـغـ بهـ تـسـاحـيـهـ أـنـهـ اـنـصـرـ لـلـمـعـتـزـلـةـ فـيـ القـوـلـ بـخـالـقـ الـقـرـآنـ ، وـكـانـ الـأـفـكـارـ مـنـ جـيـثـ الدـينـ مـطـلـقـةـ حرـيـةـ لـاـ يـكـرـهـ الرـجـلـ عـلـىـ مـعـقـدـ أـوـ مـذـهـبـ ، وـقـدـ اـجـتـمـعـ ستـةـ أـخـوـةـ «ـ لـأـبـيـ جـعـدـ » اـثـنـانـ مـنـهـمـ يـتـشـيـعـانـ ، وـاثـنـانـ مـرـجـانـ ، وـاثـنـانـ خـارـجـيـانـ وـكـلـهـمـ تـحـتـ سـقـفـ وـاحـدـ

أما الخلفاء الذين اهتموا بنقل العلوم الأجنبية أو الداخلية من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية فهم : المنصور وكان اهتمامه بالفلك والطب ، والرشيد وقتل في أيامه كتاب « الجسطي » في الرياضيات ، ثم المؤمن وهو الذي اهتم بنقل الفلسفة والمنطق بصفة خاصة وسائر العلوم بصفة عامة ، وقد بلغت الكتب التي نقلت في ذلك العصر مئات اكثراها من اليونانية منها :

- ٨ - في الفلسفة والأدب لأفلاطون      ١٩ - في الفلسفة والمنطق لأرسطو
  - ١٠ - في الطب لأبرقاط      ٤٨ - في الطب جالينوس
  - ٢٠ - ( وأكثراها في الرياضيات والفلك ) لاقليدس وأرخيميدس وبطليموس وغيرهم
  - ٢٠ - من الفارسية في التاريخ والأدب
  - ٣٠ - من اللغة السنسكريتية في الرياضيات والطب والفلك والأدب
  - ٢٠ - عن السريانية والنبطية ، في الفلاحة والزراعة والسحر والطلاسم
  - ٢٠ - عن اللاتينية والعبرانية في مختلف العلوم والأداب والفنون
- أما الذين نقلوا تلك العلوم من اللغات الأجنبية إلى العربية فهم :
- ١ - آل بختишوع من أولاد جرجيوس بن بختишوع السرياني النيسطوري ، طبيب الخليفة المنصور
  - ٢ - آل حنفية سلاة حنين بن إسحاق العبادي شيخ المترجمين ، وهو من نصارى الحيرة
  - ٣ - حيش الأعسم الدمشقي ابن أخت حنين
  - ٤ - قسطنطين لوقا البعلبكي من نصارى الشام
  - ٥ - آل ماسرجوبيه اليهودي السرياني      ٦ - آل ثابت الحراني من الصائبة
  - ٧ - أبو بشر متي بن يونس      ٨ - يحيى بن عدى
  - ٩ - اسطفان بن باصيلي      ١٠ - موسى بن خالد
- وهؤلاء نقلوا العلوم من اليونانية والسريانية إلى العربية
- أما نقلة العلم من الفارسية إلى العربية فهم :

- ١ - ابن المقفع      ٢ - آل نوبخت ، وكيرم نوبخت وابنه الفضل
- ٣ - موسى ويوف ولدا خالد      ٤ - علي بن زياد التميمي
- ٥ - الحسن بن سهل      ٦ - البلاذري احمد بن يحيى
- ٧ - اسحاق بن يزيد

ومن الذين نقلوا عن اللغة السنسكريتية :

١ - منكه الهندي      ٢ - ابن دهن الهندي

ومن الذين نقلوا من اللغة النبطية :

١ - ابن وحشية ، نقل كتاباً كثيرة أهله كتاب « الفلاحة النبطية »

وظاهر مما تقدم أن المسلمين في عصرهم الذهبي قلوا إلى لسانهم معظم ما كان شائعاً من العلم والفلسفة والطب والفلك والرياضيات والآداب ، واتخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ولكنهم اختاروا من اليونان فاسق THEM وتركوا آدابهم ، وفنونهم لأسباب يطول شرحها ووفيناها حقها من البحث في كتابنا « الشهاب الراصد » ص ١٦٠ وما بعدها عند الكلام على المقارنة بين العرب واليونان والرومان

وقد كانت تلك المؤلفات التي قلت إلى اللغة العربية هي النواة التي نبتت ونمت ثم أزهرت وأثمرت وأدت بأطيب الفوائد للمسلمين وغيرهم من اندمجوا في مدنיהם خلال الأربعين عشر قرناً منذ ظهر الإسلام إلى الآن

كان العصر العباسي الأول عصر الغرس وبذر البذور ، جاء العصر الثاني للحصاد وجني المثار ويجدون بنا أن نرد الفضل إلى ذويه ونعرف بسرور وعن طيب خاطر بأن الذين اشتغلوا بنقل العلم والفلسفة في العصر العباسي الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير المسلمين فلما تم النقل تقدم المسلمون إلى العمل فكان أسباقهم يعقوب ابن إسحق الكندي الذي بدأنا بترجمته في مفتاح هذا السِّفَرِ الضَّيْلِ وهو من أبناء القرن الثالث الهجري

ومن عجيب الاتفاق أن هذا العصر العباسي الثاني كان زمنه مائة سنة كابقه تبدأ بأخر الثالث الأول من القرن الثالث الهجري وتنتهي بانتهاء الثالث الأول من القرن الرابع الهجري . ثم بدأ العصر العباسي الثالث ( ٣٣٤ - ٤٧٤ هـ ) وهو عصر ابن سينا وأخوان الصفا والفرزالي .

وفي العصر العباسي الرابع انتقلت تلك العلوم الدخيلة إلى بلاد الأندلس وذلك بعد ظهور رسائل أخوان الصفا بمائة عام ، وكان الفضل في ذلك لأبي الحكم عمرو بن

عبد الرحمن الكرمانى القرطبي الذى رحل من الأندلس إلى المشرق في طلب العلم وعاد إلى بلاده حاملاً نسخة من تلك الرسائل ، فتعلق الأندلسيون بالفلسفة وأحبوا واستغرقوا في درسها وقادى بعضهم الشدائى في سببها كما هو مفصل في كلامنا على ابن رشد ، وفي تلك البلاد ظهر ابن باجه ، وابن طفیل ، وابن رشد ، وابن خلدون وغيرهم من الفلاسفة والحكماء والأطباء والرياضيين والفنانين والكميائين من ملأ شهرتهم الحافقين وباقضاه دولة الإسلام في الأندلس قضى على الفلسفة أيضاً ولم تقم لها بعد في ممالك الإسلام قامة إلى أن ظهر محمد جمال الدين الحسيني الأفغاني المتوفى في آخر القرن الماضي ومما هو جدير بالذكر أن ظهور الفلسفة وغواها كان تابعاً لقوة الدين الإسلامي وشدة بأسه وسعة انتشاره ، فلما ضعفت العقائد الدينية ضعفت المباحث المقلالية التي كانت تستدعيها تلك العقائد ، فكان دين الإسلام بضد غيره من الأديان ، كان يغذي الفلسفة ويقويها ويشد أزرها وقد لاحظ الأستاذ « رينان » في بعض مؤلفاته هذه الظاهرة المعجيبة وهي هبوط الفلسفة في أوروبا كـ قويت شوكة الدين ، وانتعاش الفلسفة بعد ذلك عقيب تدهور العقائد الدينية في أوروبا .

فإن الفلسفة الأوروبية الحديثة لم تر نور الشمس إلا في القرن السادس عشر ومن بعد أن تحلت قيود المسيحية السمحاء واندثرت معالم المفالم التي كانت تحفز للقضاء على كل مفكر حر وما حدث في إسبانيا عن يد محاكم التفتيش وفي إيطاليا ضد « جاليليو » وأمثاله ، بل في سويسرا البروتستانتية حيث أمر « كالفن » الشهير باحرق واعدام العالم « ميشيل سرفيه » بعد طول التعذيب والسجن ، وكانت جريمته في نظر « كالفن » أنه سبق « هارفي » الانجليزى إلى اكتشاف الدورة الدموية في جسم الإنسان فظن « كالفن » أن في ذلك ما يخالف الدين فنكل به ما شاء تسامحه ( ! ) ولم يجد أبناء الأجيال الحاضرة وسيلة للتکفير عن ذنب أمامهم الورع « كالفن » سوى نصب تمثال من المرمر في قرية ( انفاس ) على أبواب چنيف يمثل ذلك العالم الطبيعي « ميشيل سرفيه » مقيداً بسلسل السجن ومتذرراً بثياب بالية وقد دب في كيانه البدني دبيب النحول والهزال بعد أن أصبح فريسة للإيأس ، والآلم ولذعات العمل !

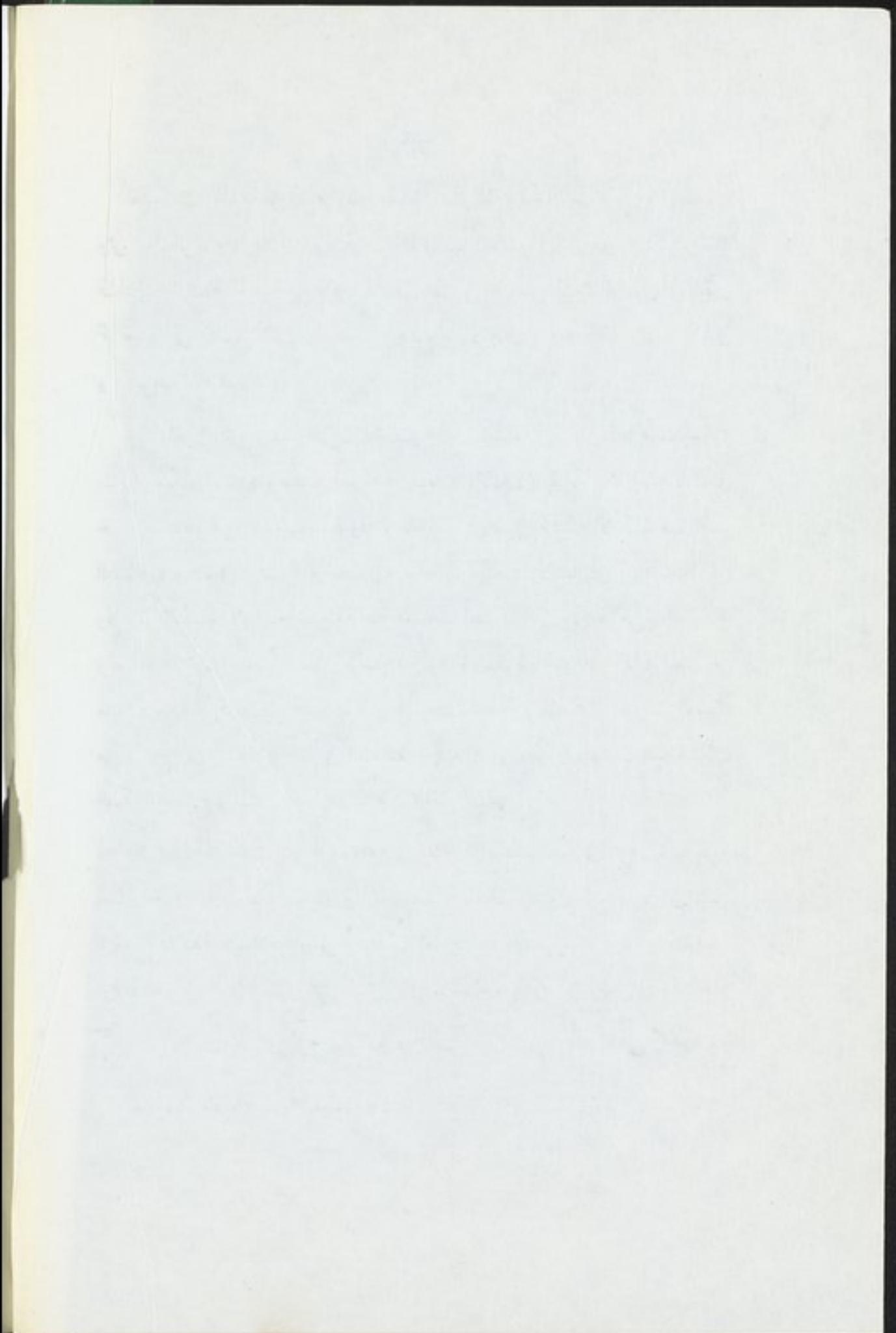
لقد كانت الفلسفة من قديم الزمان مقيدة بالنظم التي وضعها المعلم الأول «أرسطو» وهي : المنطق ، والأخلاق ، والآلهيات وما زالت كذلك إلى أن ظهر «ديكارت» فشاد بناء الفلسفة الحديثة على قاعدة البحث بطرق افتراض الشك للوصول إلى اليقين ثم توسع في تطبيق تلك القاعدة «هيومن» الانجليزي و«سكانت» الألماني و«سبينوزا» الهولاندي

ومنذ القرن التاسع عشر ظهرت تيارات جديدة للفلسفة في المانيا بدأها «شوپنهاور» متأثراً بأفكار استاذه وصديق أسرته «جوته» واتهت «بفدريلك نيتزه» الذي خرج بالفلسفة عن الدروب المطرورة وتغلغل بها في سبل حديثة الاكتشاف للتفكير البشري ، وتلاه في فرنسا «برجسون» صاحب المذهب الافتخاري (Intuition) ولا تزال الفلسفة الاوربية الحديثة واقفة عند هذا الحد إلى أن يأتى لها من يأخذ يدها ويفسح لها مجالاً جديداً بعد أن ينتشلها من وهم السقوط الذي أدركها في العشرين سنة الأخيرة ، إذ عدت عليها عوادي المذهب المادي واستغرقت شهوات البشر ، من طموح إلى السيادة وطمع في السعادة ، جميع قوى الانسان وسدت عليه ممالك الفكر الصحيح وانشبت أطفارها بموهوب العقل السليم

فلا عجب اذا ألحت بنا الحاجة ونحن في القرن الرابع عشر الهجري ، وهو شبيه بقرن نهضة احياء ، العلوم والآداب بأورو با بعد افتشاع ظلمات القرون الوسطى ، الى نشر «تاريخ فلاسفة الاسلام» وشرح مبادئهم لعل في هذا التحرير يكفي ايقاظاً وانعاشًا بعد الرقاد الطويل الذي استولى على المفكرين في الاسلام من عهد ابن رشد إلى وقتنا هذا

محمد الطففي . محمد

عن «بيت يحيى وزكريا» بواحة عين شمس

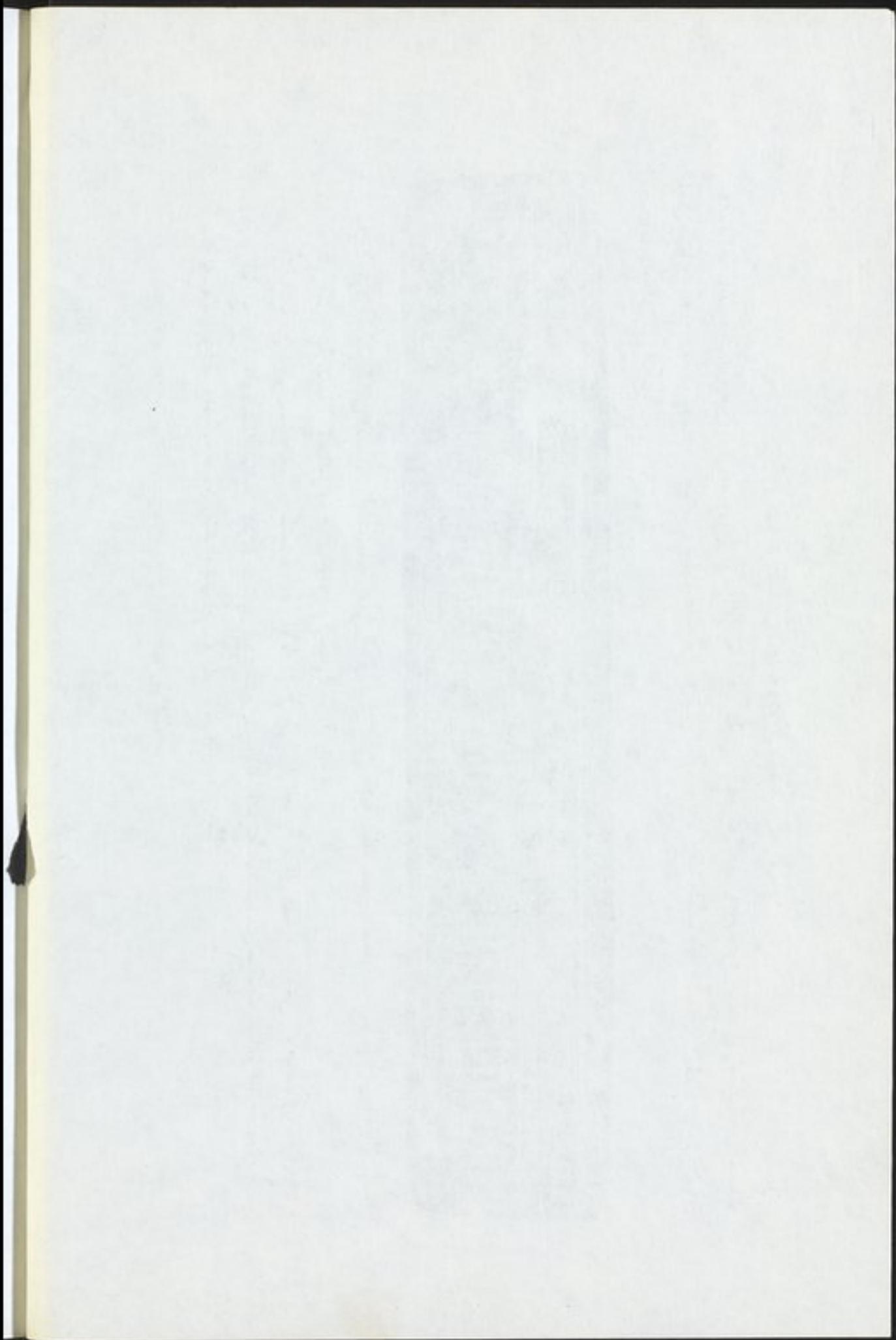


صورة شخصية ( المقلمة ودواة ) الإمام النزلى هذه المقلمة المعندة النفيسة من ضمن تحف « دار الآثار العربية » محفوظة في السجل تحت عدد ١٤٣٣ وهي مقلمة ودواة من محاس مستطلبة الشكل مستديرة الطرين عاشرة بكتابية منزلة بالفضة وعظامها مزخرف بالتشعى المترال بالفضة أيضاً وذائب منها جرآن كبيران في تقطين وكثير من الفضة مفقود وهناك نص الكتابة التي عليها :

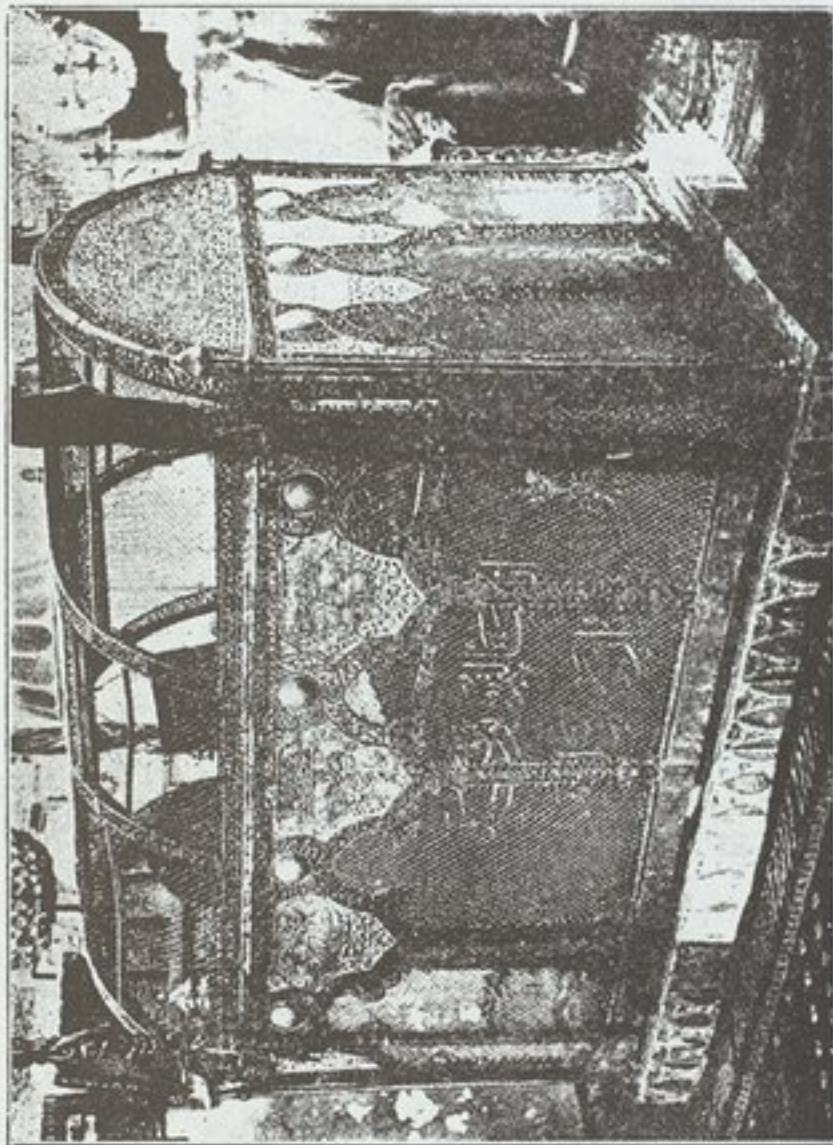


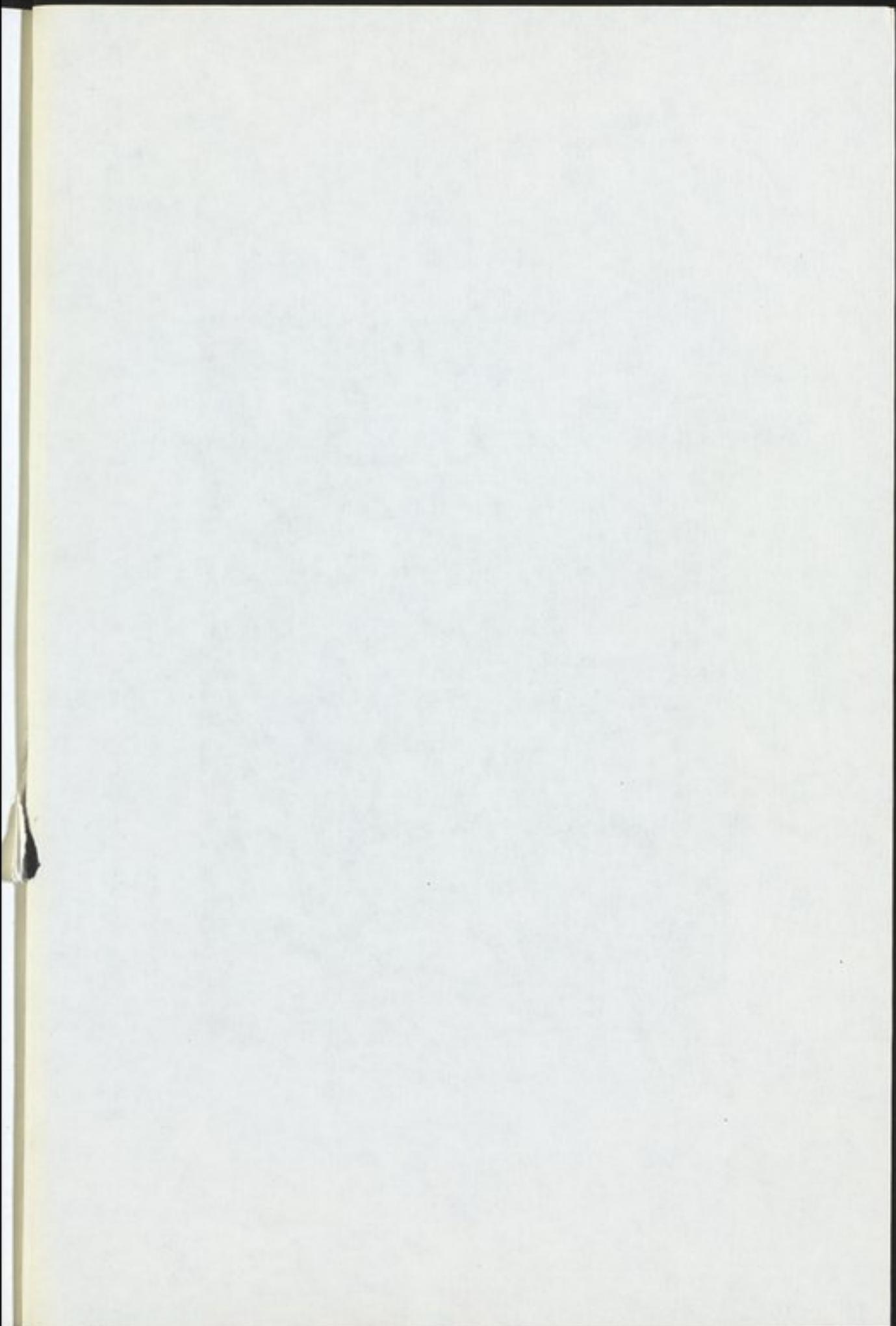
ـ لخزانة مولانا الإمام الرباني الأعظم والصدر المعظم مفتى الفرق لسان الحق عالمة العالم سلطان العلماه . . . الإمام كنز المقاائق أفضل الشأنين محى الدين جهة الإسلام محمد الغزالى ـ وموقع التقليد كلامات مقتبوبة . وهذا الأثر هدية من المأسوف عليه الحجاج كيتكتاس تاجر الآثار إلى « دار الآثار العربية » على محمد المرحوم على بك بجت في سنة ١٩٠٦م والفضل في إخراج صورتها الصديقة الملامة الاستاذ جاستون فييت مدير دار الآثار العربية حالا ، الذى عرفنا به استاذنا الملامة ادوارد لامير بليون سنة ١٩٠٩ ، وللحضرة المذنب حسين راشد افندي أمين « دار الآثار العربية » حالا .

صورة افتتاحية



( صورة شهيرة ) لشريح البهيجي عمو بن المربي « بالصالحة » يظاهر مدينة دمشق عاصمة الشام ، متوالة عن كتاب « سيد اللاح » وأليف الملام « ماسبيون » وقد ذكر به عنها صدقة الشامل البدر حاكم دمشق ، رئيس أربعيني العربي بدمشق





## ١ - الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها ، فرع الدوحة الكندية ، وسليل أمراء الجزيرة العربية : كان أبوه اسحق بن الصباح أميراً على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسين ، المهدى والهادى والرشيد ، وتنهى سلسلة أجداده لدى يعرب بن قحطان ، وينهم الأشعث بن قيس بن أصحاب النبي (ص) وكان قبل ذلك ملكاً على كندة كما كان أبوه . ومن أجداد الكندي معدى كرب وكان ملكاً في حضرموت كأبيه . ومعظم أجداد الكندي ملوك بالشعر واليمامة والبحرين

لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي ووفاته بالدقة ؛ ولم يذهبوا الى اكثار من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة ، ولكن عالمين غيريin حققا ذلك فذكر فلوجل أن الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد ، ومات بعد عام ٨٦١ م . وذكر العالمة ناجي الإيطالي أحد أساتذة الفلسفة بروما ، المتوفى في أواخر القرن التاسع عشر وكان من عنوا بتأريخ الفلسفة العربية ، ونشر كتاباً لـ الكندي باللاتينية أن وفاته كانت عام ٢٥٨ هجرية أي ٨٧٣ مسيحية ، وثبت أنه كان حياً يرزق عام ١٩٨ هجرية فكانه عمر نحو سبعين عاماً

قال سليمان بن حسان ( وهو ابن جلجل الأندلسي ) إن الكندي كان بصرىًّا ، وكانت له بالبصرة ضيعة نزل بها ثم انتقل الى بغداد ، وتخرج في مدارسها بعد مدارس البصرة ، وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمتعدد وتأليف اللوحون والهندسة وطبع الأعداد وعلم النجوم ؛ وقيل إنه كان يملك جانبًا من علوم الأغريق والفرس ويعرف حكمة الهند ، وكان كذلك ملماً بآحدى اللغتين الأجنبيةتين الذائعتين لذاك العهد وهما اليونانية والسريانية ، لأجل هذا ندب المأمون فيمن ندب من الحكماء الى ترجمة مؤلفات ارسسطو وغيره من فلاسفة اليونان

وقال سليمان بن حسان إنَّه لم يكن في الاسلام فيلسوفٌ غيرهُ! ولم يقصد بذلك الى أنه أول فلاسفة الاسلام . ثم ان الكندي احتذى في تأليفه حذوا راسطه ، وفسر من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب وبسط الموصص ، وهذا لعله كتبه في الترجمة فقد ذكر شاذان في المذكرات عن أبي معاشر ، المشهور عند المصريين بكتاب في الترجمة « ان حذاق الترجمة في الاسلام أربعة ينتميهم يعقوب بن اسحق الكندي »

ييد أن بعض معاصريه تقوموا عليه إما حسداً وإما غير ذلك ، ومنهم القاضي ابو القاسم صاعد بن أحمد القرطبي ، قال في « كتاب طبقات الأئمَّة » عند الكلام على كتب الكندي في المنطق أنها « نفقت عند الناس فنافقاً عاماً وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها وأثما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيقة فيينذر يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل ولا أدرى ما حل يعقوب على الاضرار عن هذه الصناعة الجليلة هل جهل مقدارها أو ضلل على الناس بكشفها وأى هذين كان فهو تقىض فيه ولو بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جهة فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » ١٩ .

وتحامل القاضي القرطبي ظاهر على ان هذا لم يكن رأى علماء الافرجنج في الكندي فند عده غليوم كردانو الإيطالي المتوفى سنة ١٥٧٦ ، بين الأنثى عشر عقريماً الذين ذكر أنهم أهل الطراز الأول في الذكاء والعلم لم يخرج للناس سوادهم منذ بداية العالم الى نهاية القرن السادس عشر للمسيح . وقال روجر باكون وهو قس انجليزي من أهل القرن الثالث عشر للمسيح ، ومن مشاهير القرون الوسطى « إن الكندي والحسن ابن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس لاشتهاره بما دونه في علم المريئات ، وقد قيل بعض رسائله في هذا الباب چيرار دي كريونا »

على أن مؤلفات الكندي الفلسفية ، وشرحه لحكمة ارسسطو وهي أول ما دونه

العرب في هذا ، نادرة الذكر في كتبهم التي وقعت لنا ، ونذكر بين مؤلفاته كتاباً في قصد ارسطوطاليس في المقولات وأخر في ترتيب مصنفات ارسطو . وذكر له ابن أبي اصيبيع في طبقات الأطباء رسالة « في كمية كتب ارسطو وما يحتاج اليه في تحصيل علم الفلسفة مما لا يغني في ذلك عنه وفي ترتيبها واغراضها فيها » وكتاب في قصد ارسطوطاليس في المقولات والموضوعة لها رسالته الكبرى في مقاييس العلمي . ومن كتب ارسطو كتاب انتولوجيا ، وهو « قول على الربوبية » تفسير فارفور يوس الصوري وقله الى العربية عبد المسيح ابن عبد الله ناعمة الحصى ، وأصلحة لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وطبع ببرلين عام ١٨٨٢

أسلفنا ان الكندي في طليعة من شرحوا ارسطو ولكن ابن سينا خلفه وتفوق عليه .

وذكر ابن جلجل انه لم يكن بين فلاسفة الاسلام ( كتب هذا بعد وفاة الفارابي ) من اقتفي آثار ارسطو بأدق مما اقتفيه الكندي

اما تأليف الكندي فتکاد تشمل سائر العلوم ، فقد دون كتبًا في الفلسفة وعلم السياسة والأخلاق ، والارثماطيق وعلم الكريات والموسيقى والفالك والجغرافيا والهندسة ونظام الكون والتنجيم ، والطب والنفسانيات والابعاديات والمساكن ألف فيه رسالته الكبرى ورسالة في الربع المسكون وعلم المعادن وفيه رسالة في أنواع الجواهر والأشباه ورسالة في نعمت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها ورديتها وأنعامتها ورسالة في تلويح الزجاج وأخرى في أنواع الحديد والسيوف وجيدها ومواضع انسابها . وألف في الكيمياء رسالة في المطر وأنواعه ورسالة في كيمياء المطر . وأخرى في التنبية على خدع الكيماينين ورسالة في الطبيعة ورسالة في الأجرام الفائضة في الماء ورسالة في الأجرام الهاابطة ورسالة في عمل المرايا المحرقة . وله كتب خطية في مكاتب أوربا ذكرها بروكلاند في فهرسته .  
ييدأن الناظر في مؤلفات الكندي يرى انها لم تخرج عن حد العقليات ، وأخبرنا العلامة سنتلانا أستاذ تاريخ الفلسفة بالجامعة المصرية في عام ١٩١١ « ان البيوناجي الذي سلف ذكره نشر في عام ١٨٩٧ خمس رسائل فلسفية للكندي أولها في ماهية العقل ونشرت ترجمتها باللاتينية »

وليس بين مؤلفات الكندي شيء في الدين ، بل انه اشتهر برأي خاص في « واجب الوجود » خالفة فيه المتشددون من أهل عصره ، وأخذوا عليه رأيه المذكور الذي أودعه رسالة التوحيد . وقد روی عبد اللطیف البغدادی أحد أطباء العرب ، ومؤلف « كتاب أخبار مصر » وهو من أهل القرن الثاني عشر ومن الفقهاء المعاصرين ، انه كتب رسالة ضمنها بحثاً في حقيقة واجب الوجود وما ينبغي نحو ذاته العلية وان غایته من تدوينها تقدیم مادونه الکندي من قبل في « رسالة التوحید ». وروی كاتب « مقالة الکندي » في دائرة المعارف البريطانية « أنه كان أول التأثیرين على الاسلام » يقصد المبتدعين . ولكن في هذا مقالة فقد سبقه كثير من المعتزلة ، كواصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني وعمرو بن عبيد والنظام تلميذ ابن الهيثم والجاحظ تلميذه وكلهم سابقوه . على أن خصوم الکندي لم يأخذوا عليه إلا قوله « بوحدة واجب الوجود وبساطة ذاته العلية » وان هذا القول ارسطى مخصوصاً معناه أن القائلين به لا يعترفون لواجب الوجود بصفة مطلقة ، والصفات المطلقة هي المميزة عن الذات ، وكان ارسطوا حقيقة ينكر الصفات ويقول بأنها والذات شيء واحد ، وهذا القصد من قولهم ببساطة واجب الوجود

على أن المعتزلة والسنیین متفقون في جوهر هذه المسألة . فان المعتزلة قول « ان الله علیم بذاته خير بذاته قادر بذاته » أي يعلم ويقدر دون الاحتياج الى صفة . أما الصفاتية وهم جهور المسلمين فيقولون « بأن الله علیم بالعلم أي بصفة اسمها العالم وقدر بالقدرة أي بصفة اسمها القادر » وان هذه الصفات ليست منفصلة عن الذات ، لأنها لو افصلت لعادوا الى رأي المعتزلة وقد يشركون . وجحہ المعتزلة فيما سبق بيانه أن القول بالصفات يثبت ثلاثة عشر قدیماً ( الصفات المشهورة ثلاثة عشرة خس سلبية وواحدة فضیلية وسبع معان ) . على ان المعتزلة اذا سئلوا قالوا إن الله قادر فهم متفقون وجمهور المسلمين في الجوهر كما أسلفنا

أول أعداء الکندي من معاصريه أبو معاشر . روی ابن النديم البغدادی الكاتب المعروف بابن أبي يعقوب في كتاب الفهرست «أن أبو معاشر وهو جعفر بن محمد البلخي

من أصحاب الحديث أولاً وكان منزله في الجانب الغربي بباب خراسان ببغداد ، وكان يضاغن الكندي ويغري به العامة، ويشعن عليه لأخذو بعلوم الفلسفة فلما رأى الكندي منه ذلك أراد أن يقطع عن نفسه شرهُ بما ينفع أبا معشر ولا يضرهُ، فرس عليه من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة فاشتغل بهما ، ولكن لم يوفق فيما فعل عنهما إلى علم أحكام النجوم فاقطع شرهُ عن الكندي بنظره في هذا العلم وقد تعلم علم أحكام النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره» وأمسى من تلاميذ الفيلسوف بعد أن كان قد أعداته !

روى أبو جعفر بن يوسف في كتابه «حسن المقبي» عن أبي كامل شجاع بن الحاسب «أنه كان له ولد المتوكل أخوان شريران محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر ، وكان هذان الشقيقان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة ، فلما ذاع فضل الكندي غاظهما ذلك وأرادا الوقوع به لدى المتوكل وكان للKennedy نصير في بلاط الخليفة ، وهو سند ابن على فباده عن المتوكل وشخاصه إلى مدينة السلام ، فلما خلا لهما الجو دبرا على الكندي ، مكيدة فضر به المتوكل ووجهها إلى داره فأخذوا كتبه بأسرها وأفرداها في خزانة سميت «الكندية»

وقد ردت له هذه الكتب بمخبر غريب وهو أن الشقيقين الشقيقين كانوا يعملان للإفراد بالمتوكل وابعاد أهل الفضل عنه ، والحصول على ما يستطيعان من امثال فكشف أمرهما في حفر النهر المعروف بالجميري فاتهموا استدا حفراً إلى مهندس معرفته أوفى من توفيقه ، فफلط في فوهة النهر ، وأتلفا جملة من مال المتوكل فأقسم أن يصلبهما على شاطئه ان كان ما بلغه عن الغلط حقاً ، فتوسلا إلى سند بن على الذي ما ترک شيئاً من سوء القول إلا ذكره عند المتوكل به فقال لها سند بشم أهل الفضل «إنكما لتعلماني ما يبني وبين الكندي من العداوة والمباعدة ولكن الحق أولى ما اتبعة ، والله لا ذكر لكما عند المتوكل بصالحة حتى تردا عليه كتبه !» فتقدم محمد بن موسى في حل الكتب إليه وأخذ خطبه باستيفائه ، فوردت رقة الكندي بتسليمها عن آخرها ، وقال سند المتوكل أنهما ماغلطاه

الى ينchezها من العقاب ومات المتوكّل بعد ذلك بشهرين قبل أن يظهر غلط الحفر في التهـرـ  
إعتاد متـرـجـوـ الحـكـمـ رـوـاـيـةـ بعضـ أـقوـاـمـ فـيـ الحـكـمـ الـعـامـةـ لـلـإـسـتـدـلـالـ عـلـىـ آـرـائـهـ  
ويـغـلـبـ أـنـ يـكـونـ المـنـقـولـ مـنـ الـحـكـمـ الـذـائـعـةـ عـلـىـ أـلـسـنـ الـأـدـبـاءـ ذـكـرـتـ لـلـاسـهـابـ ،ـ أوـ  
ذـكـرـتـ عـلـىـ الـرـوـاـةـ قـدـ قـرـأـتـ حـكـمـ نـسـبـتـ لـسـقـراـطـ ،ـ وـقـرـأـتـهـ بـعـينـهـ مـنـسـوبـةـ لـكـوـفـوـشـيـوسـ  
ولـقـانـ وـغـيـرـهـماـ ،ـ وـمـثـلـ هـذـاـ كـثـيرـ وـلـأـظـنـ أـنـهـ يـؤـخـذـ بـهـ فـيـ تـقـدـيرـ الـنـسـوبـ الـيـهـ أـوـ فـيـ  
الـحـكـمـ عـلـيـهـ

وـالـأـقوـاـلـ الـمـرـوـيـةـ عـنـ الـكـنـدـيـ تـنقـمـ مـنـ حـيـثـ شـكـلـهـ قـسـمـيـنـ شـرـاـ وـشـعـرـاـ ،ـ وـالـنـرـفـيـ  
ثـلـاثـةـ أـمـرـاـتـ أـلـأـوـلـ نـصـيـحةـ لـطـبـيـبـ ،ـ وـالـثـانـيـ فـيـ الـحـثـ عـلـىـ التـواـضـعـ ،ـ وـالـثـالـثـ فـيـ التـحـذـيرـ  
مـنـ الـأـقـارـبـ .ـ وـرـوـيـتـ عـنـهـ سـبـعـةـ أـبـيـاتـ مـنـ الشـعـرـ رـوـاـهـاـ الـعـسـكـرـيـ فـيـ كـتـابـ الـحـكـمـ  
وـالـأـمـثـالـ وـهـىـ :

اناف الذنابي على الارؤس فمض جفونك او نكس  
وضائل سوادك واقبض يديك وفي عقر يبنك فاستجلس  
وعند مليكك فابع العـاـءـ وـبـالـوـحـدـةـ الـيـوـمـ فـاـسـتـأـنـسـ  
فـانـ الغـنـىـ فـيـ قـلـوبـ الرـجـالـ وـاـنـ التـعـزـ بـالـأـنـفـسـ  
وـكـانـ تـرـىـ مـنـ أـخـىـ عـسـرـةـ غـنـىـ وـذـىـ ثـرـوـةـ مـفـلـسـ  
وـمـنـ قـانـمـ شـخـصـ مـيـتـ عـلـىـ أـنـهـ بـعـدـ لـمـ يـرـمـسـ  
فـانـ نـطـمـ النـفـسـ مـاـ تـشـتـهـيـ قـيـكـ جـمـيعـ الـذـىـ تـخـتـسـىـ

وـعـنـدـىـ أـنـ هـذـهـ أـبـيـاتـ تـدـلـ عـلـىـ حـالـةـ نـفـسـيـةـ حـزـنـةـ تـدـقـيـ هذاـ الـفـيـلـسـوـفـ الـعـرـبـيـ  
الـقـدـيمـ مـنـ شـوـبـنـهـورـ .ـ وـلـأـغـرـابـةـ اـذـاـ كـانـ الـحـزـنـ مـيـزةـ الـحـكـمـ،ـ فـهـوـ كـاـلـ زـيـلـفـ كـتـابـهـ  
عـنـ تـارـيـخـ فـلـاسـفـةـ الـيـونـانـ «ـ عـلـامـةـ الـأـمـ المـفـكـرـةـ »ـ

قالـ فـيـ وـصـيـتـهـ «ـ لـيـتـقـ اللهـ تـعـالـىـ الـمـتـطـبـ وـلـاـ يـخـاطـرـ فـلـيـسـ عـنـ الـأـنـفـ عـوـضـ !ـ »ـ .

وـقـالـ «ـ كـمـ يـحـبـ أـنـ يـقـالـ أـنـهـ كـانـ سـبـبـ عـافـيـةـ الـعـلـيـلـ وـبـرـهـ،ـ كـذـلـكـ فـلـيـحـذـرـ أـنـ يـقـالـ أـنـهـ  
كـانـ سـبـبـ تـلـفـهـ وـمـوـتهـ »ـ وـكـانـ رـحـمـهـ اللهـ طـيـيـاـ وـنـصـحـهـ صـالـحـ لـكـلـ زـمانـ !ـ

« العاقل يظن أن فوق علمه علمًا فهو أبداً يتواضع لذلك الزيادة والجاهل يظن أنه قد تناهى فتقنهُ النفوس لذلك » نقلًا عن كتاب المقدمات لابن بختويه .

قال الكندي يومي ولده « يا بني الأب رب والأخ فخ والعم غم والحال وبال والولد كمد والأقارب عقارب »

وهذا من وصيته لابنه أيضًا « قول « لا » يصرف البلا وقول « نعم » يزيل النعم وسماع الغنا، برسام حاد لأن الإنسان يسمع فيطرد وينتفق فيسرف فيفتقر فيغم فيعتل فيموت »

« الدينار محوم فان صرفه مات ! والدرهم محبوس فان أخرجته فر ! والناس سخرة خذ شيئاً لهم واحفظ شيئاً ! ولا قبل من قال المدين الفاجرة فانها تدع الديار بلا قاع !

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

## \* ايضاح عن الكندي \*

( ١ )

لا يوجد ادب لغة أغزر مادة من الأدب العربي ، ولا أبعد عنه مدى ولا أعمق غوراً ولا أشهى ثراؤ وأكثر نفماً ، ولكنه لسوء حظ عشاقه وهواته والمشتغلين به محدود الفائدة لطلابه ، وقد يتعجب القارئ لهذا التناقض ولكن تلك الدهشة تزول اذا علم أن المؤلف أو الباحث قد يصرف أياماً في التنقيب عن مبحث يريده وقد يقرأ مائة صفحة قبل أن يعثر بسطرين لها مساس ببحثه ، فقد منح الله كتاب العرب وادباءهم من سعة الاطلاع وحب الاستطراد والتعلق بباب الاصناف والتطویل ، ما يجعل بعضهم ينتهي من مؤلفه قبل أن يصل الى بداية الموضوع الذي ندب نفسه لدرسه ، أو الكتابة فيه ، ولم يسلم من فضلاء الأدباء الا العدد القليل من صحت عقولهم وعزائمهم وتمكنوا من كبح جماح نفوسهم لدى استهواه الاستطراد مثل الجاحظ على أن أمثال الجاحظ قليلون . أما سوام فيجعلون كتب التاريخ موسوعات لفنون الأدب وعلوم النبات والحيوان والطب والتجميم ، ويندر أن لا يفردوا في كل فصل من فصولها باباً للنحو والصرف والبيان !

وما يعجب له أن الكتاب الذين قطعوا أنفسهم لتدوين تراجم العظماء وال فلاسفة والشعراء لم يعنوا قط بوصف معايشهم وأخلاقهم وأطوارهم وأحوالهم النفسية كما فعل اليونان وكما يفعل الأوروبيون في هذا الزمان . وقد يكتفى بعضهم بذكر مؤلفاتهم ، وسنني ميلادم ووفاتهم وقد لا يذكر ذلك على التحقيق الا في بعض الأحوال دون غيرها . ومن غرائب هذا الباب أن لا يذكر مؤرخو حياة النبي الا أنه مدح سيف الدولة وهجا كافوراً وقتل بمكان قبره ، ولا يوجد في سيرته خاصة إلا رسالة ضئيلة طبعت على هامش شرح العكبري لديوان هذا الفحل ، وهو شرح مطول في جزئين ضخمين يبدأ في تفسير كل بيت من أبياته بالاعراب والتحليل والصرف والنحو والغريب من الألفاظ

وما ذكره المؤرخون عن ابن تيمية وهو أعظم أئمة المحتددين المصلحين أمثال مارتين لوثيروس وكالفين في الغرب « انه مات من قطمة هريرة ازدردها » . . . .

وغمى عن البيان بعد ما تقدم أن من يريد أن يكتب صفحة صحيحة عن عظيم عربي يعرض نفسه لأنواع المشاق والمتاعب . ويحسن في ذكر ما قاله لي العالمة سانتيلانا استاذ تاريخ المذاهب الفلسفية في الجامعة المصرية عام ١٩١١ عند الكلام على تراجم فلاسفة الاسلام من انه قد يقرأ الكتاب ذات الصفحات العديدة دون أن يتمكن من تدوين سطر

واحد . وروى لي الاستاذ ادوار لامير استاذ الحقوق بدرسة ليون الجامعة أن جولد زير أحد علماء المشرقيات النسوين قضى أكثر من عشر سنين في تأليف كتابه « في السنة الحمدية » وذلك لتشتت المواد وصعوبة الوصول الى ما كان يريد جمعه من الأخبار والروايات والأسانيد .

## ( ٢ )

لا يمكن تصوير الكندي تصویراً معنوياً أو خلقياً ينطبق على الحقيقة انتباهاً تماماً ، لأنّه لم يترك كتاباً ولا رسالة في ترجمة حاله ولأن المؤرخين لم يذكروا عنه الا أموراً مبتدلة ، ولكن بعض مؤلفاته وبعض أقواله وحال العصر الذي عاش فيه قد تساعد في تعميقها الباحث المدقق ، في الوصول الى الوقوف على ما يقرب من الحقيقة من شؤونه .

فهذا يذكر عنه وله شأن في هذا المعنى أن الكندي عمر طويلاً ويصح القول بأنه ساير القرن التاسع المسيحي ، وهو من أهل الملة الثالثة المحرمية . والفضل في تحقيق ذلك راجع الى عالمين غربيين هما فلوجل ونابي . أما مؤرخو العرب وفي مقدمتهم المسعودي فلم يذكروا عن ميلاده ووفاته شيئاً بالتحقيق أو ما يشابهه لأن الكندي توفي بعيداً عن بلاط المتوكل ، وقد ردته هذه العزلة الى الح Howell الذي يشمل سائر الأحياء في الارستوغرافيات الشرقية التي لا يظهر فيها الا كل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بولي الامر في زمانه ويستنتج من أقوال هذين العالمين الغربيين فيما سبق أن الكندي عاش نحو سبعين عاماً وهذا يدل على اعتداله في عيشه واستقامته في أمور حياته الدنيوية ، وعلى قوته بذاته الأصلية .

ويؤخذ من أخباره أنه نشأ وترعرع في كنف الخلفاء العباسيين فقد كان أبوه أميراً على الكوفة لمهد ثلاثة من خلفاء العباسيين فلما نبت يعقوب جائماً الى قصور الخلفاء وقد عاش الكندي كأبيه في ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين ومماليقهم والمعتصم والمتوكل وأولهم أعظمهم وقد مرح الكندي في كنفه ونال من حفاوة ما ناله أمثاله العلماء ، وكان المأمون أوسع الخلفاء العباسيين صدراً للحكماء وأرجحهم جاناً وأقلهم تشدداً وتعصباً

وقد ندب فيمن ندبوا لنقل العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان كذلك يكتب الخلفاء في التطبيق ويخدمهم في التوقعات الفلكية دون التنجيم فإنه كان يبغضه وينفر الناس منه وله مع ابن معشر الشهير حديث طويل أتيتنا عليه في ص ٧ وقد عاش أبو يوسف معظم أيامه عيشة هنية في ظلال دواوين الحكومة العباسية بعد المأمون

والمقتعم فتفرغ لدرس فلسفة أرسطو ، وأخذ في شرحها وتعليق عليها . فصححت تلك الفلسفة الاغريقية نظره في الأشياء وشحذت من ذهنه ووسمت دائرة معارفه وفكره وكانت المئة الثالثة المحرية حافلة بفضلاء الممتازة وأكابر علماء الكلام والمجتهدين وأحرار الفكر ، وقد رماه بعض المخالفين بالاخلاط أمثال النظام والجاحظ وواصل بن عطاء وغيرهم من حفل بذكره كتابا « الملل والنحل » و « الفرق بين الفرق » للشهرستاني والبغدادي وغيرهما ، ولم يكن للكندي بد من الاختلاط بهم والأخذ عنهم والاستنارة بأفكارهم ، فأدخل في كتبه ماشاء العقل الراجم وال بصيرة المنورة ، مما أخذه عليه الجمال والنوى فوشوا به عند المتوكل ، وكان المتوكل متسرعاً فتقى على الكندي ولم يرع خدمته له ولأسلافه من قبل ونكبه في حقوقه وكتبه .

## ( ٣ )

ييد ان الكندي على عظم عالمه واتساع نطاق معارفه وغزارة مادته وتعدد تواليفه وتصانيفه وبقه سواء من العرب الى درس ارسطو وترجمة كتبه لم يكن عبريا بالمعنى الصحيح على الرغم مما ذكره غليوم كردانو لانه لم يكن له مبدأ فلسفيا خاص به بل كان مصنفا يعم العلم وينشره بشرح أهميات الكتب وتعليق عليها وإدخال مذهب أتباع فيثاغورس وارسطو في كتبه . فكان اذن عالماً ذا مواهب جمة لم تبلغ به سمت الذكاء الانساني ولم تنزل به الى مستوى العلماء الموسطين وكانت له في الطب والرياضيات عصمة عن الخرافات والتدجيل

فنقضاته انه نهى عن الاشتغال بالكيمياء للحصول على الذهب ، وذم ذلك وبين انه عبث وتضييع للعمر والعقل والمال ، وقد سبق ابن سينا في هذا السبيل وكان اشرف مبدأ واسعى غرضاً لان ابن سينا ختم كتبه بالكيمياء فاغتر بها غيره . ومنهم عبد اللطيف البغدادي الذي لم يرق لابن سينا كرامة لانه غرر به واستهواه بكتبه للاشتغال « بالصنعة » . وعبد اللطيف أحد أطباء العرب ومؤرخهم ساح في أواخر المائة السادسة للهجرة والت رسالة في الرد على الكندي في بعض مسائل التوحيد مع ان الكندي كان أصدق ايماناً واكبر فضيلة وأكثر قناعة وتفقاً من ذاك « التيس الملتحى » الذي وصم الاسلام والمسلمين باحرار مكتبة الاسكندرية ( راجع كتابه مختصر تاريخ مصر طبع اكسفورد عام ١٨٠٠ صفحة ١١٤ ) وقد ثبت كذبه ونفي علماء الافرنج هذه الوصمة عن العرب والاسلام

وكان أبو البشر من الذين اشتغلوا بترجمة كتب أرسسطو وشرحها ومما صرّأ للفارابي  
وكان أحسنَ منه

وروى السجستاني (تلميذ يحيى بن عدي) في تعليقه ، أن يحيى بن عدي وهو تلميذ  
الفارابي أخبره « ان متى أبا البشر قرأ إيساغوجي على أستاذ مسيحي وقرأ قاطينغور ياس  
(المقولات) وبارمينياس (العبارة) على أستاذ يسوع روبيل ، وقرأ كتاب القياس  
على ابن يحيى المروزى ». وهذه الكتب كلها لارسطو ويفهم من هذه العبارة ان هؤلاء  
الأساتذة كانوا يقرأون هذه الكتب ويدرسونها ، ولما كان أبو البشر متى معاصرًا للفارابي  
فلا ريب في أنه تلقى العلم عليهم . لأن الفارابي لم يكن من الطلاب الذين يقنعون  
بأستاذ واحد فقد روى « انه كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فقرأ عليه صناعة النحو  
وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق ». وقالوا انه أتقن العلوم الحكيمية وبرع في  
العلوم الرياضية ، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكنكية منها ، ولكن لم يباشر  
أعمالها ولا حاول جزيئاتها « عن القاضي صاعد » ونسبوا اليه علم جميع لغات الدنيا وهي  
سبعون لغة ، ولكن المؤكد أنه عرف العربية والفارسية والتركية والمراجع أنه عرف  
اليونانية والسريانية وهذه خمس لغات كانت فيها الكفاية لمعهده .

### مكانته في الفلسفة

انشق حكام العرب في أواخر القرن الثالث للهجرة فرقين :

الأولى فرقة المتكلمين وكان للكندي الفضل الأكبر في تمييز سبيلها تخصصت  
بالالهيات وما وراء العلية وكان ظهورها في مرو ، وكانت قبل ذلك الافتصال تبع  
فيثاغورس ، ثم تحنت عنه وعن أصحابه وتملقت بارسطو بعد أن ألبست تعاليمه ثوب  
مبادئ أفلاطون المستحدثة (نيو بلاتونيزم) ، وكانت هذه الفرقة تبحث الأشياء في  
مبادرتها وتحري المعرفة والروح : ولا تتصف الله بالحكمة في الخالق أو بالعلمة الأولى  
ولكن بانه واجب الوجود ، وكانت قدر الأشياء بوجودها ، فتسعى في اثبات ذلك أولاً .

بيان مؤلفات الكندي  
الموجودة الى الان في علم الآداب  
مخطوطه أو مطبوعة

ذكر صاحب الفهرست كتب الكندي فلذا هي كما يأتى :

فلسفة	٢٢ كتابا	حاب	١١ كتابا	
نحو	» ١٩	هندسة	» ٢٣	» ٢٣
فلك	» ١٦	طب	» ٢٢	» ٢٢
جدل	» ١٧	سياسة	» ١٢	» ١٢
احاديث	» ١٤	طبيعتيات	» ٣٣	» ٣٣
الكريات	٨ كتب	منطق	٩ كتب	٩ كتب
موسيقى	» ٧	أحكام	» ١٠	» ١٠
نفس	» ٥	ابعاد	» ٨	» ٨
تقدمة المعرفة	» ٥	المجموع	٢٣١ كتابا	

أما الباقي من كتب الكندي الى الان فهائية وهي :

- ١ - كتاب في الاهيات ارسطو أو كلام في الربوبية ، مترجم عن فيلسوف اليونان ومنه نسخة خطية ببرلين
- ٢ - رسالة في الموسيقى
- ٣ - رسالة في معرفة قوى الادوية المركبة بمكتبة منشن ، وترجمتها اللاتينية مطبوعة
- ٤ - رسالة في المد والجزر
- ٥ - علة اللون اللازوردى الذى يرى في الجو وكتابها بمكتبة اكسفورد
- ٦ - ذات الشعرين وهي آلة فلكية في ليدن
- ٧ - اختيارات الايام
- ٨ - مقالة تحاويل السنين ، في الاسكوريا وغيرها

## ٢ - الفارابي

هو أبوالنصر محمد بن محمد بن أوزلخ بن طرخان ويكتبه القاضي صاعد « اوزلق ». وأبواه محمد بن أوزلخ بن طرخان كان قائد جيش ، وهو فارسي الأصل ، وبنته وسنج بمقاطعة فاراب وهو بلد تركي في خراسان . هذا أجمع عليه المؤرخون وذكر منك أن بلده اطرار فيها وراء النهر

والفارابي كثثير غيره من العصاميين لا يعرف تاريخ ولادته . توفي في المئتين من عمره في رجب سنة ٣٣٩ ( ديسمبر ٩٥٠ ) فهو من مواليد ٢٦٠ هجرية ، قررنا لهذا التاريخ فرضاً . ولا نظنه بعيداً عن الحقيقة

### تاریخ حیاته

ذكر ليون افريقي ونقل عنه بروكر في تاريخ الفلسفة في الجزء الثالث ص ٧١-٧٣ . أموراً كثيرة عن الفارابي ، ولكن معظمها مشكوك فيه ، وبعضاً من الأساطير المفقأة . وروى ابن أبي أصيوع في عيون الأنبياء في ج ٢ ص ١٣٤ « ان الفارابي كان ناطوراً في بستان في دمشق وكان دائم الاشتغال بالفلسفة وكان فقيراً ويستضيئ في الليل بالقنديل الذي للحارس ثم انه عظم شأنه » وهذه الرواية لا تقلل من قدر الحكم فقد كان كليات الفيلسوف الرواق سقاً يوزع الماء لرى البساتين في ضواحي أثينا وكان سپينوزا يعيش من صنعة الساعات في هولاندا وهكذا الحكم في كل جيل !

### الخبر اليقين

والذى يعلم بيقين عن حياة الفارابي ، انه رحل في صباح من مسقط رأسه الى بغداد وهي مركز الحضارة والعلم في عهد العباسين فتعلم بها ، ثم التحق بجاشية الأمير سيف الدولة أمير حلب وهو يمينه الذى اكرم المتى فدحه في معظم شعره والمتى

على ضبط اسان العرب ، وان المنطق «نحو» يضبط سائر الالسن ويصونها عن الزلل . وهذا الذى حداه الى البحث في المنطق بالتدريج : الفففة ، فالجملة المركبة فالخطاب المسبب . وهذه طریقة ابتدئها واليک يیانها بالمجاز :

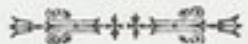
قسم الفارابي المنطق الى قسمین : وهم التصور والتصديق ، وأدخل في التصور طائفة الأفكار والتعریفات ، وفي التصديق الاستدلال والرأى ، والتصور لا يتم في الصدق أو الكذب . وفي دائرة الأفكار أبسط الأشكال النسائية وكذلك الصور التي طبعت في ذهن الطفل مثل الضروري والواقع والممكن . وهذه أمور يمكن لفت عقل الانسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له لما هي عليه من الظهور بالبداهة . وبالتفريق بين الصور والأفكار تنتج الآراء ، والآراء تحتمل الصدق والكذب ولأجل الوقوف على أصل الرأى لا بد من الاستدلال والتصديق والفرض المدركة وهي واضحة بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو ثبات كالبديهيات في الرياضة . وبعض الأوليات فيما وراء الطبيعة والآداب . ونظرية التصديق تنلخص في الانتقال من المعلوم الثابت الى معرفة المجهولات المشكوك فيها

### كتبه الموجودة باللغة العربية

- (١) التوفيق بين رأى الحكيمين أفلاطون وارسطو (مطبوع في مصر مع غيره)
- (٢) فيما ينبغي الاطلاع عليه قبل قراءة ارسطو ، مطبوع أيضاً
- (٣) فصوص المسائل . مطبوع
- (٤) رسالة في المنطق ، القول في شرائط اليقين ، خطبة بأورو با
- (٥) رسالة في القياس ، فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق وهي خمسة فصول ، خطبة
- (٦) رسالة في ماهية الروح ، خطبة

وهذه الرسالة ورد ذكرها في ابن أبي أصيبيع ، وأثبتت فيها الفارابي وجود الروح وانها

وَمَا يذَكُرُ عَنِ الْكَنْدِيِّ أَنَّهُ كَانَ بِخِيلًا إِلَى درجة الشُّجَّ وَلَهُ فِي ذَلِكَ أَقْوَالٌ مَأْثُورَةٌ  
رَوَاهَا عَنْهُ ابْنُ أَبِي أَصْبَعِيهِ وَهُوَ مُؤْرِخٌ مُشْهُورٌ بِرِوَايَةِ حُكْمٍ وَنَبْذِ مَسْجُوعَةٍ عَنْ كُلِّ حَكَمٍ  
تَرَجَّمَهُ ، أَمَّا الْبَخْلُ أَوِ التَّشَدُّدُ فِي نَفْقَةِ الْمَالِ فَسُجْنَةٌ مُعَظَّمِ الْأَدِيَّةِ وَالْعَلَمَاءِ فِي الْشَّرْقِ  
وَالْغَربِ وَلَمْ فِي ذَلِكَ أَخْبَارٌ وَنَوَادِرٌ . وَقَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ تَرْبِيتُ الْإِنْجِلِيزِيِّ مُؤْلِفُ كِتَابِ  
«الْعَقْرِيَّةُ وَالْجَنُونُ» وَقَالَ إِنَّ بَخْلَ الْعَلَمَاءِ مِنَ الْأَمْرَاضِ النَّفْسِيَّةِ الْلَّاتِيْقَةِ بِالْبَوْغِ . أَمَّا  
عَنِ انْقِطَاعِ الْكَنْدِيِّ عَنِ النَّاسِ وَأَنْزَوَانِهِ وَزَهَدِهِ فَقَدْ تَكُونُ مِنْ عَوَاقِبِ نَكَبَتِهِ الَّتِي  
أَصَابَهُ بِهَا الْمُتَوَكِّلُ وَمَا قَالَهُ مِنِ الْاِضْطَهَادِ فِي مُحْتَمَلِهِ .



وكان الفارابي رئيس هذه الفرقه وزعيمها والمقدم فيها واليه المرجع وعليه الاعتماد  
(راجع نيكولسن « تاريخ أدب العرب » )

أما الفرقه الثانية فهي فلاسفة الطبيعة، وكان ظهورها بمصر والبصرة، وقصرت بمحضها على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة، مثل تخطيط البلدان وأحوال الشعوب، ثم ترقت في البحث ولكنها لم تتم النظر في الأثر الذي تحدثه الأشياء في عالم الحس ثم تجاوزت البحث في ذلك الى النفس والروح فالقوة الالهية ففرقها « بالعلة الأولى » أو « الحالق الحكيم الظاهر حكمته في مخلوقاته »

وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي زعيمها ، وقد وردت ترجمته في ابن أبي اصيبيع ص ٣٠٩ ج ١ وكان طيباً حاذقاً وفيلسوفاً طبيعياً . فالفرق ظاهر بين الفرقتين ، فالفرقه الثانية التي زعيمها الرازي كانت تبحث فيما هو ظاهر للعيان وملموس بالحس وقنع بصفاته وقوة أثره في غيره من الموجودات

أما الفرقه الأولى فرقه المتكلمين ، التي كان رئيسها الفارابي فكانت تقدر الأشياء بوجودها فتسعى في إثبات ذلك الوجود أولاً، فالفارابي كان إذاً زعيم أكبر فرقه فلسفية في عصره .

### فضله على فلسفة أرسطو

سئل أبو النصر « من أعلم أنت أو أرسطو ؟ » فقال « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » وقال « قرأت السماع لارسطو أربعين مرة وأرى أنى محتاج الى معاودته » (القفطى) ويرجع للفارابي الفضل في ضبط وتعين كتب ارسطو ، وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها . وله الفضل في أن تلاميذه ورفاقه في الدرس وأحبائه هم الذين تصدوا الى تقليل ارسطو الى اللغة العربية . وقد سار من جاءوا بعده على سنته واتبعوا خططه ، وقد بلغتنا كتب ارسطو منقوله الى اللغات الاروية القديمة والحديثة على النسق الذي اختاره الفارابي ، وهكذا الترتيب الذي وضعه :

(١) كتب المنطق المئانية وهي : كأنفور ياس (المقولات) ، هرمنعاقي (فن التفسير)  
التحليل الأول (القياس) التحليل الثاني (البرهان) طوبيقا (الجدل) السفسطة  
البلاغة ، الشعر .

هذه هي الكتب التي وضع لها فارفور يوس ( وهو أحد حكام الإسكندرية وتلميذ  
بوتين ) مقدمة ايساغو .

(٢) ثم كتب الطبيعيات المئانية وهي : الطبيعيات ، كتاب السماء والعالم ، التوليد  
والفساد ، علم الجو ، علم النفس ، الحسن والمحسوس ، كتاب النبات ، الحيوان ، ثم  
الكتب الثلاثة وهي ما وراء الطبيعة ، فالأخلاق ، فالسياسة  
وكتاب الأخلاق هو الذي نقله إلى العربية عن الفرنسي الأستاذ أحمد لطفى السيد  
مدير الجامعة المصرية

هذا هو الوضع الذي عينه الفارابي ، بعد طول الامتعان والدرس ، وهو الذي سارت  
عليه الحكمة من عهده إلى وقتنا هذا ففضل الفارابي من هذه الوجهة لا ينكر ولا عجب  
إذا سمي « المعلم الثاني » ونحن نسميه أرسطوطيائين العرب

### علو كعبه في المتعلق

قال القاضي صاعد في التعريف بطبقات الأمم ، إن الفارابي « بدُّ جميع الفلاسفة  
في صنعة المنطق وأربى عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها  
وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منهية على ما أغفله  
الكندي وغيره من صناعة التحليل وإنحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المتعلق  
الحسن وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في  
كل مادة فإذا تنبأ في ذلك الغاية الكافية والتهاب الغاية » اهـ كلام صاعد .

والفضل في نوع الفارابي في المتعلق يرجع إلى طريقة بحثه فإنه لم يقتصر على تحليل  
طريقة الفكر بل بين علاقة ذلك بال نحو وبحث في نظرية المعرفة . وقال إن النحو فاقد

أحد معاصرى الفارابي وهو كثير الحكمة في قصائده . وصحبه إلى دمشق وأقام بيلاده مدة ثم اعتزل وعاش عيشة الحكمة إلى أن توفي . وليس لدينا علم بشأن آخر من الشؤون الشخصية التي عنى المؤرخون بتدوينها عن فلاسفة اليونان وفلسفه أوروبا وليست العبرة في تاريخ الحكمة بأمورهم الخاصة

وقد انتقل من بغداد إلى حلب لفترة حدثت ، ووافقه المنية في سياحة من حلب إلى دمشق . ولا توفي تزيا سيف الدولة بزى صوفى ( وهو الذي أخذه الفارابي في آخر أيامه ) ورثاه على قبره ويؤيد هذه الرواية ما نقله ابن أبي أصيبيع من « ان سيف الدولة صلى عليه صلاة الجنازة في خمسة عشر رجلاً من خاصته » ، وروى بعض مؤرخي العرب أنه سافر إلى مصر قبل وفاته بسنة ولكن هذا لم يثبت .

### أخلاقه

كان ذكي النفس متوجباً عن الدنيا مقتعمها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الحكمة المتقدين ، وكان هادئاً الطبع عاكفاً على الفلسفة كثير التأمل ، ومن قناعته انه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ولم يكن معندياً بهياته « ولا منزل ولا مكسب له وكان يتغذى بما قلوب الحلان مع الحتر الريحاني . وكان يخرج إلى الحراس بالليل يستضى بصاصاً يحدهم فيما يقرؤه » ( جمال الدين القسطلي ص ١٨٨ ) وقد عاش الفارابي في دولة العقل ملكاً وفي العالم المادي مغلوكاً

### تعليم<sup>٩</sup>

اجمع المؤرخون على ان الفارابي تعلم على أستاذ مسيحي اسمه يوحنا بن حيلان ، وهذا الأستاذ تلقى العلم مع ابراهيم المرزوقي عن رجل من أهل مرو ، لم يحفظ لنا التاريخ اسمه وكما تخرج الفارابي على يوحنا ، تخرج أبو البشر متى على ابراهيم المرزوقي .

## الدرجة القصوى في الكمال

ويشترط أن يكون العقل الفعال قد منح الانسان الذراية الأولى التي يتفاوت الناس ( بتفاوت خواصهم الطبيعية والبدنية ) في الاستعداد ل الوقوف عليها والهداية بها . وان هؤلاء الذين خطوا الخطوة الأولى وملكونا القدر الضروري من العلم يستطيعون بجهدهم وبتأثير العقل الفعال ، أن يصلوا إلى أرق درجات الكمال . وينبغي لهم أن يفهموا معنى درجة الكمال القصوى ، وأن يجعلوها غايتهم ومقصدهم ، وأن يقفوا عليها كدھم وذكائهم وسائل أعمالهم فإذا تيسر لهم ما تقدم وصلوا إلى حالة « العقل بالملائكة » وهي الدرجة السابقة لدرجة العقل المستفاد ، فإذا بلغوا تلك الدرجة اتصلوا بالعقل الفعال وأصبحوا على أتم ما يكون من الاستعداد للنافق واللامام . وإذا وصل الانسان إلى تلك الدرجة يتحقق أن يقال عنه انه بلغ درجة الوحي الالهي وانه عادل الاعبياء . ولا يبلغ الانسان هذه الدرجة العليا الا اذا ارتفع كل حجاب بين العقل الفعال وبينه وهذه هي الحالة الوحيدة التي يعترف فيها الفارابي بالوحى وقد خالف بها آراء المتكلمين كما هو ظاهر .

## خلود النفس بالجملة أو وحدة النفوس

يقول الفارابي بعد ذلك من الجلى أن السعادة التي يتعت بها أهل المدينة تختلف قدرًا ونوعًا بما لدرجة الكمال التي بلغوها في الحياة الاجتماعية التي تتعلق بها درجة السعادة التي ينبغي الوصول إليها . فإذا فازوا بالانفصال عن المادة وروابط الأجسام فقد نجوا من الطوارىء المعرضة لها الأجسام بطبيعتها ، بحيث لا يصح أن يطاق عليهم لا وصف الحركة ولا صفة السكون بل يقال عنهم ما يقال عما لم يخرج من عالم الغيب . وما توصف به الأجسام لا يجب في حق تلك النفوس المفارقة التي لا يمكن تعبيتها بقول فاصل . وذلك لصعوبة احاطة الفكر بالموجودات التي لا هي أجسام ولا علاقة للأجسام بها . وإذا حولت أجسامهم إلى العدم وخلصت نفوسهم وسعدت بخليفهم رجال غيرهم

ومن الكتب المنسوبة اليه «احصاء العلوم» وهو كتاب يعده كتاب العرب عظيم الفائدة لا غنى لطلاب العلم عنه، قال عنه ابن صاعد إنه كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعریف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبہ فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الالهادا به وتقديم النظر فيه

وتوجد منه نسخة في مكتبة الاسکور بالبريد باسبانيا وصفه «کایری» بموسوعات العلوم ولكن هذا الوصف مبالغ فيه لأن ما جاء في الكتاب لا ينطبق على ما يقصد في وقتنا هذا من دائرة المعارف، أو «المعلمة» كوضع احمد تیمور باشا

ويظن العلامة «منك» أن الرسالة التي قلت الى اللاتينية منسوبة الى الفارابي باسم «تلخيص سائر العلوم» هي ترجمة موجزة لإحصاء العلوم ومنها نسخة في مكتبة «دى روس» في يارم بايطاليا، ونسخة كاملة بين المخطوطات اللاتينية في المكتبة الوطنية بباريس تحت عدد ٤٩٤٣ بـ ملحق لاتيني  
باريس تحت عدد ٤٩٤٣ بـ ملحق لاتيني

وهذه الرسالة مقسمة الى خمسة أبواب الأول في علوم اللغة والثاني في علم المنطق والثالث في الرياضيات والرابع في الطبيعيات والخامس في الفنون المدنية.

وقد ذكر الفارابي أنواع العلوم المحتوية عليها تلك الأبواب مع تعریفات جلية ببيان موجز في كل فن .

ومن كتبه أغراض فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو ، وتحليل بعض ما كتبه هذان الحكمان . ولم يصل إلينا شيء من هذا الكتاب أو شيء عنه سوى ما ذكره المؤرخان ابن أبي أصيبيع والفقطى ويظهر مما دوناه أنه كان مقسما الى ثلاثة أقسام الأول مقدمة وهي عبارة عن بيان فروع العلوم الفلسفية وعلاقتها الطبيعية بعضها البعض وترتيبها الفروري لفهمها حق الفهم .

والقسم الثاني عبارة عن بيان لفلسفة أفلاطون وايضاح لكتبه والقسم الثالث يشمل تحليلآ مسلياً لفلسفة أرسطو مع تلخيص موجز لكل كتاب من كتبه وتبين التصد من

وضعه . وقال علماء العرب إنه لا يمكن الطالب أن يفقه معنى كتب أرسطو في القياس إلا منه . قال ابن أبي اصيبيع عن هذا الكتاب ما نصه :

« وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطالب أطلع فيه على أسرار العلوم وغمارها علمًا وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها وسي تأليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بدرجاته إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إليها إلى أول العلم الاهلي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فإنه يعرف بالمعنى المشتركة لجميع العلوم والمعنى المختصة بعلم منها ، ولا سبيل إلى فهم معانى قاطيفوريانس وكيف الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه » اهـ كلام ابن أبي اصيبيع

ومن كتبه كتاب في الآداب اسمه « السيرة الفاضلة » . وكتاب في السياسة اسمه « السياسة المدنية » . قال مؤرخو العرب عنهمما إن الفارابي ألمَ فيما ي معظم الآراء النافعة في ما وراء الطبيعة حينما علمها أرسطو وذكر «الستة أركان المجردة» واصفًا ما تستبيطه المادة الكثيفة من تلك الأركان من الترتيب وطريقة الوصول إلى العلم . وهاتِمْ فهُنِّيَّ كلام القسطنطيني :

« ثم له بعد هذا في العلم الاهلي وفي العلم المدقّكتابان لا نظير لها أحد هنَّ الميزان في «السياسة المدنية» والآخر المعروف «بالسيرة الفاضلة» عرف فيما يجمل عظيمه من العلم الاهلي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئه، الستة الرخامية، وكيف يختلف عنها الجوهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة، أو عرف فيما يغير المذهبان، الإنسان، وقواه النسانية وفرق بين الوحي والفلسفة، ووصل في «السياسة المدنية» إلى أنه إنما

## الفارابي والخلود

ولا ريب عندنا في أن الفارابي ينكر بتأثراً خلود النفس المفردة كما تقول به الأديان ويقول أن النفس البشرية لا تلتقي ولا تتعى من العقل الفعال الا صور الموجودات وهي الصور التي تخلق وتعدم لأن النفس لا تستطيع أن تلتقي المقولات المجردة النقية لثلا ينسب إليها التناقض لجمعها بين القبيضين وهذا رأى ابن رشد في بيان ما تسرب إلى أبي نصر من الشكوك وحق لنا أن نذكر أن هذه الشكوك بعدها هي التي تسربت إلى ابن رشد ونسبت إليه وعرف بها وكفروه وسبوه وعدبوه في قرطبة بسبها بين يدينا غير كتاب «المدينة الفاضلة» كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الالاهي وارسطوطاليس قال الفارابي في مقدمته :

«لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضروا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في ثبات المبدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والتعقل وفي الجازات على الأفعال خيرها وشرها وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأيهمما» (يقصد أفلاطون وأرسطو) ثم أخذ الفارابي على طريقة أفلاطون المستحدثة (نبو بلاتونيزم) يوفق بين الحكيمين . وليس في استطاعته تقضي إلهايات ارسطو ولا التحول عن عقیدته الاسلامية . على أن المعنى في هذه الرسالة يرى أن مقصد الفارابي كان دينياً محضاً ولم يكن يقصد إلى فحص رأي الحكيمين وقدها على الطريقة المنطقية ولكنه يقصد إلى تفسير العالم تفسيراً فلسفياً لا ينافق الدين الاسلامي . فاغفل الفروق الفلسفية بين الحكيمين وهي لم تكن لتخفى عليه وادعى ان الخلاف بينهما ظاهر من حيث الألفاظ وطريقة النظر . أما تعليمهما الفلسف فواحدو التوفيق بينهما والانتفاع بأرائهم أفضل من التفاوت . ولكن هذه الرسالة لم تصل به لغاية التي كان يرمي إليها . ونصيحتها في نظرنا نصيحت رسالة «تهافت الفلسفه» التي كتبها الفرزالي مثل هذا الفرض ثم تقضيها في كتابه النادر المسى «المضنوون به على غير أهله»

جوهر بسيط ، وانها صورة قادرة على الفهم بدون حاجة الى الاستعارة بالمادة وانها ذات مظاهر ووظائف شتى

ومن مؤلفاته الباقية الى الان غير هذه الستة ، نحو اثني عشر كتاباً في المنطق متفرقة في مكاتب أوربا ، بعضها منقول الى اللاتينية او العبرانية ، وأكثرها في الاسكورفال وبعض الترجمات اللاتينية مطبوع في البندقية وغيرها . وثانية مؤلفات في السياسة والأدب منها :

(١) مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة (طبع ليدن سنة ١٨٩٥ )

(٢) احصاء العلوم ، خطبة في الاسكورفال وها ترجمة لاتينية وأخرى عربية

(٣) السياسة المدنية (بيروت ١٩٠٢ )

(٤) تسعه كتب في الرياضيات والكيمياء والموسيقى متفرقة في مكاتب أوربا والاستانة مع ترجماتها العبرانية أو اللاتينية

(٥) تسعه أخرى ، في مواضع مختلفة

### ترتيب مؤلفاته بنوعها

لما يمكّن ترتيب مؤلفات الفارابي بحسب تاريخ وضعها ولكن يمكن ترتيبها من حيث نوعها فمؤلفاته في علم الكلام أو مبادئ الفلسفة الطبيعية قد تكون من وضعه في صباح . أو يكون ألفها حجاً في انتشار الحكمة بين الجمهور ، ولكن مؤلفاته القيمة هي ما كانت خاصة بفلسفة أرسطو شرحاً وتفسيراً وتحديداً وقد سمي المعلم الثاني إشارة الى أنه أفضل الحكماء بعد أرسطو الذي كان يسمى المعلم الأول ويقول الذين عرفوها وخبروها أن الفارابي لم يمحور شيئاً من نظريات أرسطو وإن الذي وصل منها اليانا نادر وقد ورد ذكر جميع مؤلفاته في التقاطي ص ١٨٢ وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصياغة ج ٢ ص ١٣٨ وأحصيناها سبعة عشر شرحاً وستين كتاباً وخمساً وعشرين رسالة وذكر الحاج خليفة في كشف الظنون أن ندرة كتبه راجمة الى كثرة ورود ذكرها في كتب ابن سينا

في المدينة فيسلكون سبلاهم ويقتدون بسيرتهم الى أن تخلص نفوسهم وتحول أجسامهم الى العدم كما كان من أمر أسلافهم ثم ترقى تلك النفوس المتشابهة وتترنح بعضها البعض . وكما زاد عدد النفوس الخالصة من أجسادها واندمجت كلها تحت سعادتها بحيث يزداد تعمق النفوس السابقة ، كلام لحقتها سواها من نوعها لأن كل نفس اذا اقتربت في ذاتها وجوهرها ألمت بذوات وجوهير مماثلة لها وهذه الذوات والجوهير تزداد بکثرة الايام كلام التصقت نفوس حديثة العهد بتلك الوحدة النفسية بالنفوس القديمة . وبذا تزداد سعادة تلك النفوس المتحدة الى اللامادية . وهذه السعادة هي بعينها التي تكتسبها الأجيال الواحد بعد الآخر وهذا هو النعيم الأبدي والذى يقصد اليه العقل الفعال .... هذا ما يخص آراء «المدينة الفاضلة» ويرى الليث في تلك النبذة التي قد يغمض فيها على البعض ان الفارابي لا يقول بخلود النفوس الا شريطة أن تكون قد وصلت في الحياة الدنيا الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بما يوافق رأى القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد .

وكتاب «المدينة الفاضلة» طبعه في مصر (في مطبعة النيل التي بادت) الشیخ مصطفی القباني الدمشقي الخطاط المتوفى في القضايف بالسودان عام ١٩١٤

### رأى ابن طفيل في وحدة النفوس

أما ابن طفيل أحد فلاسفة العرب الأشراقيين فلا يあげ مؤلفات الفارابي فيما وراء الطبيعة . قال : إن معظم ما دونه أبو نصر كان في المتعلق وأما ما اتصل بنا من كتبه في الحكمة الصحيحة فهو بالريب والتناقض . ثم أشار ابن طفيل الى شكوك أبي نصر الفارابي في خلود النفس فقال ان الفارابي ذكر في كتابه «كتاب الملة الفاضلة» ان النفوس الخبيثة تبقى بعد الموت في عذاب أبدى ثم ذكر في سياساته ان تلك النفوس الخبيثة تحول الى العدم ولا تخلد الاً النفوس الكاملة .

ويظهر ان كتاب «الملة الفاضلة» هو بعينه كتاب السيرة الفاضلة وقد قال الفارابي فيه ان نفوس الدهريين والمناقفين والاشرار التي تفقه معنى الخير الأعلى ولا تحاول

جلوغ شاؤه تبقي بعد الموت محيبة بما ينقصها لترتقي لدرجة أكال ثم لا تستطيع أن تكل ولا أن تهلك بل تبقي معلقة بين بين وهي تقامى في ذلك الأمرين أما النفوس الجاهلة التي لم يصل علمها في الحياة الدنيا إلى معرفة الخير الأسمى فاتها تعود إلى العدم المطلق (نقله أصحق بن طيف وابن فلكليره)

يقول ابن طفيل : ثم ان أبا نصر الفارابي ذكر في شرحه لكتاب الأخلاق لارسطو أن أرق ما يصل إليه الإنسان هو في هذه الدنيا وإن الخير الأسمى هو أيضاً في هذه الدنيا وإن كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس الاترهاط أشبه بمخراقات العجائز وقد أشار ابن رشد إلى تلك الفقرة الأخيرة في آخر كتابه في علاقة العقل المادي بالعقل الفعال إذ ذكر أيضاً أن الإنسان لا يتأني له كمال أرق من أكال الذي يستطيع بلوغه بالنظر في العلوم المقلية . وهذا بيان قول ابن رشد فيما يتعلق بهذه القضية فإنه بعد أن ذكر ما تعرض به طائفة من الفلسفه على امكان اتحاد عقولنا بالعقل المفارق قال : وهذه الاعتراضات التي دعت أبا نصر في شرحه لأخلاق ارسطو إلى القول بأن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى درجة أرق من التي يصل إليها بالنظر في العلوم المقلية ثم أضاف إلى ذكر تلك الاستحالة قوله بأن وصول الإنسان إلى حالة الجوهر الفرد المجرد عن المادة ليس إلا من ترهات العجائز . لأن ما يولد ثم يموت ليس من صفاتة الخلود . هذا آخر قول ابن رشد ( ابن رشد لرينان ) وقد الحقت هذه النبذة بالفارابي أعظم ضرر وأدت إلى تكفيه في نظر بعض المتشددين من أهل عصره ومن جاء بعده واتهموه بالقول بالتناصح وهي تهمة مفتولة مبتدةعة سببها سوء فهم قوله في المدينة الفاضلة ص ٩٥ طبع مصر « و اذا مضت طائفة بطلات ابدانها و خلقت أنفسها و سعدت خلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدم قاموا مقامهم و فعلوا أفعالهم » هذا لأن الفارابي في مجموع الحكم انكر التناصح انكاراً باتاً وما كان ليقول به لأنه لا ينطبق على سلسلة أفكاره ولا يتفق مع آراء استاذه ارسطو إنما هو بدعة أفلاطونية استفادها الحكم اليوناني من المصريين القدماء وكررها في كتبه

« ثم أنه أدى على العناصر المختلفة المكونة للطبيعة البشرية وخصوص النفس وبين الفرق بين الوحي والحكمة ووصف الهيئات المنظمة والجماعات الغير المنظمة وأظهر حاجة المدينة الى حكومة سياسية والى شريعة دينية » هذا ملخص ما ورد في عيون الأنبا وأخبار الحكاء لابن أبي اصيبيع والقطبي ولا شك عندنا الآن في أنها يقصدان بكتاب السياسة المدينة كتاب « المدينة الفاضلة » وقد يكون الفارابي وضع له اسمين كعادته في بعض مؤلفاته . فإن كتاب السياسة يسمى أيضاً كتاب الموجودات .

أما مبادئ « الموجودات الستة أو « الستة أركان المجردة » أو « مبادئ » الستة الروحانية » فهي :

- ١ - المبدأ الاهلي أو السبب الأول وهو فرد أى واحد لا يتعدد
- ٢ - الأسباب الثانوية أو عقول الأجرام السمية
- ٣ - العقل الفعال
- ٤ - النفس
- ٥ - الصورة
- ٦ - المادة المعنوية .

والمبدأ الأول هو بمفرده الأحادية المطلقة وما عداه متعدد والثلاثة المبادئ الأولى ليست أجراماً وليس لأحدها علاقة مباشرة بالأجرام ، والثلاثة الأخيرة ليست بذاتها أجراماً ولكنها متعلقة بها . والأجرام على ستة أنواع : أجرام الدواائر الفلكية والحيوان العاقل ، والحيوان الغير عاقل والنبات والمعادن وتتحقق بها العناصر الأربع ومجموع هذه الأنواع يكون الوجود . وبعد أن أبان الفارابي ما ذكرنا تكلم على ما يستنبط من تلك المبادئ الستة ، الى أن وصل الى الانسان ففحص نظام الجماعات البشرية ونسبتها الى غاية الوجود الانساني من حيث القرب وبعد من الكمال الذي هو نهاية كل موجود . وقال انه لا يصل الى درجة الكمال القصوى الا ذوو الذكاء النام والقادرون على التأثير من العقل الفعال .

وقد نشر هذا الكتاب باللاتينية في باريس عام ١٦٣٨ وفيه تقسم العقول حسب ما ذكره ارسطو ووحدة العقل والمعقول ووحدة العقول الفعالة ومنها العقل الاهلي الفعال دانياً . وقد ذكر أبو نصر في هذا الكتاب أن لفظ العقل مت معان :

الأول : المعنى المبتدل في قول الجمهور في انسان أنه عاقل

الثاني : المعنى الذي يقصده المتكلمون في قولهم هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه

الثالث : المعنى الذي يصفه ارسطو بالتمييز بين الصحيح وضده ويذكره في كتاب البرهان

الرابع : وهو الذي ذكره ارسطو في الكتاب السادس من الأخلاق وهو العقل الذي يفرق بين الخير والشر وهو يتزايد مع انسان طول عمره

الخامس : وهو الذي ذكره ارسطو في كتاب النفس وقسمه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال

السادس : هو العقل الذي ذكره ارسطو في المقالة السادسة من كتاب النفس وهو العقل الفعال

### الفارابي والاهيات

كل موجود في نظر الفارابي اما ضروري واما ممكن وليس هناك ثالث لهذين الاثنين وحيث أن كل ممكناً يستدعي فرض سبب لوجوده وان سلسلة الأسباب لا يمكن ان تكون بغير نهاية فلا بد من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ومالك لأعلى درجات الكمال ومتى بالحقيقة الأزلية ومكتف بذلك بلا تغيير ولا تبدل . وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال ( القول في واجب الوجود ص ٦ وما بعدها «المدينة الفاضلة» ) . ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن لأنه هو التصديق والبرهان ولأنه العلة الأولى لكل الأشياء . وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلقيان . ولأنه أكمل الكائنات واحد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الأول

المفرد ، الحقيق الوجود هو « الله » ومن هذا الكائن الأول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثاني » أو الروح المخلوق الأول الذي يحرك الجرم السماوي الخارجي . وبعد هذا الروح تبعت عن بعضها البعض الأرواح المثانية الجرمية التي كلها وحيدة في تعدد أنواعها وكاملة وهذه هي خالفة الأجرام السماوية . وهذه النسمة أجرام السماوية تسمى الأفلاك الملوية وتكون الدرجة الثانية للوجود . وفي الدرجة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسانية المسى بالروح القدس وهو الذي يصل السما ، بالأرض . وفي الدرجة الرابعة توجد النفس الإنسانية . وهذا الانسان العقل والنفس لا يقيان بنسبيهما في وحدتهما الأصلية الدقيقة ولكنهما يتعددان تعدد بني آدم ثم يكون من ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة وبهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات ، الستة الثلاث الأولى منها ، أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية إلا أن لها صلة بالجسم الإنساني وللجمد الذي أصله في صورة الروح ست درجات ، الأجسام السماوية ، وبدن الإنسان ، وأبدان الحيوانات النازلة ، وأبدان النباتات ، والمادن ، والإبدان الأولى والاهيات الفارابي مستمدۃ من ارسطو ومكتوبة على طريقته المنطقية كقوله « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع انحصار القصص فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولذلك لا يمكن أن يثبت وجوده وجواهره عدم أصلاً وعدم والضد لا يمكن أن إلا فيما دون ذلك القمر » والاهيات ارسطو قلمها الكندي إلى العربية

### تقسيم قوى النفس

قوى النفس في نظر الفارابي متدرجة فالقوية السفلی هي مادة للقوة العليا . والعلیا صورة للسفلی وأرق هذه القوى جیماً الفكر وهو غير مادي وهو صورة لمجموع الصور السابقة والنفس ترتفع عن الموجودات المحسوسة الى الفكر بقوة التصور والتخييل وفي كل قوة من قوى النفس يمكن المجهود أو الإرادة

ولكل نظرية وجه ينافقها في العمل  
ولا يمكن فصل الميل والغور عن الإدراكات التي تعطيبها الحواس والنفس قبل أو  
ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس

ثم أن الفكر يحكم على الخير والشر ويعطي للإرادة الأسباب التي تهول عليها ويحيى  
الفنون والعلوم وكل إدراك أو تمثيل أو فكر لا بد له من مجهود ليصل إلى النتيجة  
الضرورية كما تبعت الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذي يكمل النفس  
هو العقل والعقل هو الإنسان

العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلاً فعلاً أثنا، إدراكه الأشكال الجرمية  
بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الإنسان ولكنها نتيجة عمل الروح الذي  
فوق الإنسان فعلم الإنسان صادر من العلي وليس علمًا متحصلًا عليه بمجهود عقلي أى  
أنه معطل من الله وليس كبيّاً بفعله ( مذهب الافتخار )

### فلسفته الأخلاقية

الأخلاق في نظره أساس السلوك . وهو يوافق أفلاطون حيناً وحينياً ارساعو وقد  
يسقطها بفضل قاء النفس الذي اكتتبه من التصوف ويختلف أهل الدين في قوله  
إن الأخلاق تصدر عن العلوم الشرعية ويثبت في مواطن شتى أن العقل وحده قادر  
على التمييز بين الخير والشر وان العقل الموهوب للإنسان جدير بان يبين لنا خطة السلوك  
المثل لا سيما وان العلم هو أعظم الفضائل وفي هذا القول الأخير تطبيق لمذهب أفلاطون  
الذى يعتبر المعرفة رأس المفضولة

ومن أمثاله أن الواقع على مبادئ ارساعو وتأليفة ثم لا يسلك سلوكاً منطبقاً على  
ما جاء بها أفضل من كان جاهلاً بها وسلك سلوكاً منطبقاً عليها ذلك لأن المعرفة أفضل  
من الفعل الفاضل وإنما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وضده فقوة التمييز

القائمة بها دليل على فضلها . ويقول بأن النفس بطبيعتها ذات شهوات شتى وأن إرادتها على قدر إدراكها وتصورها ومثل الإنسان في ذلك مثل الحيوانات الدنيا . ولكن تمييز الإنسان بالعقل جعل له حرية الخيار فهو يفعل ما يميله عليه عقله ويُسأل عن أفعاله بفضل هذا التمييز

### الفارابي والموسيقى

أضاف الفارابي إلى حب الحكمة شغفًا زائدًا بالموسيقى ويروى من أخباره أن سيف الدولة كان من المعجبين بعفته في الأنعام وقد أفاد العرب صنع آلات الطرب ووضع قواعد التوقيع . وروى ابن أبي أصيبيعة أنه صنع آلة إذا وقع عليها أحدهن افتعلًا في النفس فيضحك السامع ويبيكه ويستخفه ويستفزه وقال بعضهم أنها شبيهة بالقانون المعروف لمهدنا هذا أو هي القانون بذاته ومن مؤلفاته كتاب في الموسيقى الأول يشمل بيانًا كافياً لنظريات علم الأنعام وقد فحصه العلامة كورسيجارت المستشرق وحلله

قال أبو نصر في مقدمة كتابه « أنه استنبط طريقة خصيصة به ولم يقل أحداً » ثم أخذ يبين طبيعة الأصوات وتوافقها وطبقات الوقف وأنواع الأنعام والأوزان والهزج وذكر أنه وضع كتاباً آخر خصصه بوصف طرائق الأقدمين وجاء بالنسخة المحفوظة بالاسكوريال أن الفارابي شرح آراء الأقدمين وبين ما أحدثه كل عالم من علماء الموسيقى وصحح أغلاطهم وملا الفراغ الذي تركوه في تلك الصناعة

ولما كان قد إهتدى بالعلوم الطبيعية إلى ما لم يهتد إليه فيثاغورس وتلاميذه فقد أخذ يبين خطأهم فيما تخيلوه من أصوات الكواكب وألفة الأنعام السموية ثم شرح تأثير توج الهواء في رنات الأوتنار معتمداً على التجارب وأرشد إلى وسائل صنعتها بحيث يمكن إخراج الأصوات المرغوبة . وبالجملة « كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غايتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه » ( القاضي صاعد )

## أسلوبه الكتابي

كان أسلوبه بالعربية دقيقًا رشيقًا مع أنه كان فارسًا الأصل ويؤخذ عليه جهه للمترادفات مما يؤدي في بعض الأحيان إلى التوسيع في المعانى الفلسفية التي تحتاج إلى التحديد والتبيين وتقيد كل معنى بلفظه وكل لفظ بمعناه  
وها نحن نقل بذلك وجيزة من انشائه تدل على أسلوبه

قال في اسم الفلسفة :

« ام الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفاً  
ومعناه ايثار الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس  
فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة والمؤثر  
للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكدة من حياته وغرضه من عمره الحكمة »

وقال في تاريخ ظهور الفلسفة ما هذا نصه : « ان أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة وأنه لما توفي بق التعليم بحاله فيما إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً تولى في مدة ملوكهم من معلمى الفلسفة أثنا عشر معلمًا أحدهم المعروف باندرونيقوس وكان آخر هؤلاء الملك المرأة فنالها أوغسطوس الملك من أهل رومية وقتها واستحوذ على الملك فلما استقر له نظر في خزانة الكتب وصنفها فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام تأوفرسطس . ووُجد المعلمين وال فلاسفة قد عملوا كتباً في المعانى التي عمل فيها ارسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام ارسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقى وحكم اندرونيقوس في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية ونسخاً يقيها في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلمًا يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه إلى رومية فصار التعليم في موضعين وجرى الأمر على ذلك إلى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقى

بالاسكندرية الى أن نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يعطى فرأوا أن يعلم من كتب المنطق الى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً وأن فيها أطلقوا تعليمه ما يستعمال به فبي الفظاهر من التعليم هذا المقدار ما ينظر فيه وصار الباق مستوراً الى أن كان الاسلام بعده بعده طويلاً فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية ويق بها زماناً طويلاً الى أن يق معلم واحد فتعلم منه رجالن وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجالان أحدهما ابراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى اسرائيل الأسقف وقويرى وسار الى بغداد فتشاغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى في التعليم وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدینه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزى هـى بن يونان وكان الذى يتم فى ذلك الوقت الى آخر الأشكال الوجودية » ١٩



## ﴿ ايضاح لفلسفة الفارابي ﴾

ملخص لها ونصوص منها

### ١ - حياته وأخلاقه

كان الفارابي رجلاً هادئاً عاكفاً على حياة الفلسفة والتأمل ، محيناً بالأقواء من الأمراء الذين جاؤ اليهم ، وقد اتّبعى بأن صار في أخيرات أيامه متّصوفاً .

كان أبوه قائداً فارسياً ، وقد ولد بوسنج احدى قلاع فاراب ، في بلاد التركستان . وقد تلقى العلم في بغداد على علم مسيحي اسمه يوحنا بن جيلان ، واشتمل تعليمه على الأدب والرياضيات ، واللغات التي عرفها العربية والتركية والفارسية . وهذا ظاهر من مؤلفاته وقد نسب إليه أهل عصره ، انه كان خيراً بلغات الأرض جميماً وهي نحو سبعين لغة ولكن لم يقدم على هذا دليلاً .

وقد عاش طويلاً واشتغل بالعلم في بغداد ثم ذهب إلى حلب بسبب اضطرابات سياسية حيث أقام في ظلال بلاط الأمير سيف الدولة ، ولكنه في الأيام الأخيرة من حياته اعتزل خدمة الأمراء وعاش متكلفاً . وتوفي في دمشق في أثناء رحلة له ، وكان ذلك في شهر ديسمبر من عام ٩٥٠ م . ويقال أن أميره تزياب زوج صوف وابنه على قبره تشريفاً لقدره ويقال أنه كان عند وفاته في المائتين من عمره . وقد توفي رفيقه في الدرس أبو بشر متى قبله بعشرين سنة . أما تلميذه أبو زكريا يحيى بن عدى فقد توفي عام ٩٧١ م . في الأولى والثانية من عمره .

وأم مؤلفاته ما كان خاصاً بفلسفة أرسطو وشرحها والتأليف على نسقاها . ومن مؤلفاته كتاب التوفيق بين الحكيمين أفالاطون وارسطو ، وقد حاول في هذه الرسالة التوفيق بين آراء الحكيمين وبين عقائد الإسلام ومبادئه ، وهو يقول إن الخلاف الظاهر بين الحكيمين راجع حتى إلى طريقة النظر والتأليف ، وإلى مسائل الحياة العملية . أما تاليمهما الخاصة بالحكمة فهي متفقة وهما إماما الفلسفة . وكان الفارابي يفضل صفاء النفس على كل صفة ويقول إنه ثمرة الفلسفة وكان يقول بمحب الحق ولو كان الرأي المقول به مخالفآ لآراء أرسطو والأمور التي اشتغل بالتأليف فيها هي المنطق ، وما وراء الطبيعة والطبيعتين ثم الأخلاق والسياسات .

## ٢ - الكلام على منطق الفارابي

يقسم الفارابي المنطق الى قسمين : وهم التصور والتصديق؛ وقد أدخل في التصور طائفة الافكار والتعرifات ، وفي التصديق الاستدلال والرأى . والتصور لا يتعتمد فيه الصدق أو الكذب . ويعتبر الفارابي من الأمور الداخلة في دائرة الأفكار أبسط الاشكال النفسانية ، وكذلك الأفكار التي طبعت في ذهن الإنسان منذ البداية : مثل الفضري والواقع والممكن وهذه أمور يمكن توجيه عقل الإنسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له ، لما هي عليه من الظهور والجلاء ، وبالتفريق بين التصور والأفكار تنتج الآراء . والآراء كذلك قد تكون صادقة أو كاذبة ولا جل الحصول على أساس للآراء لابد من الرجوع الى عملية الاستدلال والتصديق ، ولبعض الفروض المعقولة للأدراك وهي وانعه بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبديهيات في الرياضة وبعض الاوليات فيما وراء الطبيعة والآداب ونظرية التصديق الذي بواسطته تنتقل من المعلوم والثابت الى معرفة ما كان مجهولا ، هي المنطق بعينه في رأى الفارابي

## ٣ - الاهيات (ما وراء الطبيعة)

كل موجود في نظر الفارابي اما ضروري او يمكن ؛ وليس هناك ثالث لهذن الاثنين وحيث أن كل يمكن يستدعي فرض سبب لوجوده ، وحيث أن سلسلة الاسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية ، فلا بد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ، ومالك لاعلى درجات السُّكَال ، وممثل بالحقيقة الازلية ، ومكتف بذاته بلا تغيير ، ولا تبدل وهو بصفته عقلا مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تماماً يحب الخير والجمال . ولا يمكن اقامة الدليل على وجود هذا الكائن ؛ لأنه هو التصديق والبرهان ولأنه العلة الاولى لكل الاشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان

ولأنه أكل الكائنات ، فهو احد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الاول المنفرد الحقيق الوجود ندعوه الله .

ومن هذا الكائن الاول ينبع مثاله أو صورته «الكل الثاني» أو الروح المخلوق الاول الذي يحرك الجرم السماوي الخارجي . وبعد هذا الروح تنبع عن بعضها البعض الارواح المئانية الجرمية التي كلها وحيدة في تعدد أنواعها وكمالها . وهذه هي حالة الأجرام السماوية وتسمى الاقلام العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود ، وفي الدرجة الثالثة يوجد العقل

الفعال في الإنسانية المسمى بالروح القدس ، وهو الذي يصل السماء بالأرض، وفي الدرجة الرابعة توجد النفس الإنسانية ، وهذا الإثناين العقل والنفس لا يعيان بنسهما في رحديهما الأصلية الدقيقة ، ولكنها يتعددان بتعدد بني آدم ، ثم يكون بعد ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة ، وبهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست الثلاث الأولى منها ، هي أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرميه إلا أن لها صلة بالجسم الانساني . وللجري المدى أصله في خيال الروح ست درجات : الاجسام السماوية وابدان الحيوانات النازلة وابدان النباتات والمعادن والابدان الاولية .

#### ٤ - قوى النفس أو بسيكولوجيا

قوى النفس في نظر الفارابي متدرجة ؛ فالقوة السفلی هي مادة للقوة العليا ، والعلیا شکل للسفلي ، وارق هذه القوى جھیماً الفكر ، وهو غير مادي وهو شکل لكل الاشكال السابقة وحياة النفس ترتفع من الاحساس بالأشياء الى الفكر بقوه التصور والتتھیل ، وفي كل القوى يوجد الجھود او الارادة ، ولكل نظرية وجه ينافضها في العمل ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الادراکات التي تعطیها الحواس والنفس تقبل او ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس .

ثم ان الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للارادة الاسباب التي تهول عليها ويكون الفنون والعلوم

وكل ادراك او تتهیل او فکر لا بد له من جھود ليصل الى النتيجة الفضفورة كما تنبئ الحرارة من النار . والنفس تکل وجود الجسم والذي يکمل النفس هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود في روح الطفل ويصیر عقالا فعالا اثناء ادراکه الاشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوه التتهیل والتصور

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنها نتيجة عمل الروح الذي فوق الانسان . فعلم الانسان ناشئ من فوق وليس علاما متھصلا عليه بجهود عقل اى انه معطى من الله وليس كسبا بفعل بني آدم

## ٥ - رأيه في الأخلاق

الأخلاق تبحث في اسس السلوك ويتفق الفارابي بعض الاحيان مع افلاطون وبعض الاحيان مع ارسطو وقد يسبقاها في بعض الاحيان

وهو يخالف علماء الدين القائلين بأن الاخلاق الدينية تنبع عن العلوم الدينية و يقول بقوه في عدة مواضع من مؤلفاته ان العقل وحده يفصل بين الخير والشر ، ويعزز بينهما فلماذا لا يحدد لنا هذا العقل الذي أعطى لنا من العلى السلوك الذي يجب علينا اتباعه لاسيما وان العلم (المعرفة) هو أعظم الفضائل !

ويقول بصراحة انه لو وُجد رجلان : أحدهما وافق على مبادئه وتأليف ارسطو ولكن لا يسلك سلوكاً منطبقاً على ما جاء في هذه المؤلفات والآخر يسلك سلوكاً منطبقاً على مبادئ هذا الفيلسوف ولكن جاهل بمؤلفاته ، فإن الفارابي يفضل الاول على الثاني لأن المعرفة أفضل من الفعل الفاضل والا ما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وغيره ان النفس بطبيعتها تشتهي ولها اراده على قدر ادراستها وتصورها وهي في ذلك كالحيوانات النازلة ولكن الانسان وحده له حرية الخيار

## ٦ - سياسيات الفارابي

المثل الاعلى للحكومة في نظر الفارابي هو الذي يكون الحاكم فيه فيلسوفا . وان الناس اجتمعوا بضرورة الاجتماع ويسعون أنفسهم تحت ارادة فرد يمثل الحكومة وأفضل الحكومات ما كانت متصلة بـ هيئة دينية أى ان تكون الحكومة مسيطرة على أمور الامة الدينية والدينوية (راجع آراء المدينة الفاضلة )

وكان فلسفة الفارابي روحانية محضة فما كان في عالم العقل متسللاً في عالم الحياة المادية وكانت فلسفته لا تعطي شيئاً مما تتطلبه الحواس

## ٧ - تلاميذه

تلاميذه هم زكريا يحيى بن عدى مسيحي يعقوبي اشتهر بترجمة مؤلفات ارسطو ، وقد تلقى عليه العلم أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني الذي التفت حوله علماء عصره وهو النصف الاخير من القرن العاشر ، بينما و قد وصلت فلسفة الفارابي مع تلاميذه الى علم الكلام وانتهت الحال بهم كما انتهت باخوان الصفاء الى فلسفة صوفية

## ٨ - القول في أجزاء النفس الإنسانية وقوتها

إذا حدث الإنسان فاول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغذائية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، التي بها يحس الطعمومة والتي بها يحس الروائع ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان ، والمبصرات ، وكلها مثل الشعاعات ؛ ويحدث مع الحواس بها نزاع الى ما يحسه ، فيستache أو يكرهه ؛ ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيانتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة المتخيلة ، فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفاصيل مختلفة بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ، وتقترن بها تروع نحو ما يتخيله ؛ ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجليل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم وبها أيضاً تروع نحو ما يعقله ، فالقوة الغذائية منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى هي رواضخ لها وخدم :

فالقوة الغذائية الرئيسة هي من أعضاء البدن في الفم والرواضخ والخدم متفرقة في سائر الأعضاء ، وكل قوة من الرواضخ والخدم فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن ؛ والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بها ويختذل بافعالها حذواً هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب . وذلك مثل المعدة والكبد والطحال

والأعضاء الخادمة هذه والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة والتي تخدم هذه أيضاً ؛ فإن الكبد عضو يرؤس ويراس ، فإنه يراس بالقلب ويرؤس المراة والكلية ، وأشباههما من الأعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الدم والكبد ، والكبد يخدم الكلية ، وعلى هذا توجد سائر القوى

والقوة الحاسة فيها رئيس ، وفيها رواضخ ، ورواضخها هي هذه الحواس الخمس الشهورة عند الجميع ، المتفرقة في العينين والأذنين وسائرها وكل واحدة من هذه الخمس تدرك حسا ما يخصها ، والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها ، وكان هذه الخمس هي منذرات تلك ، وكان هؤلاء أصحاب أخبار كل واحد منهم وكل يحسن من الأخبار وبأخبار ناحية ما من نواحي المملكة .

والرئيسة كأنها هي الملك الذي يجتمع عنده أصحاب نواحي مملكته من أصحاب أخباره . والرئيسة من هذه أيضاً هي في القلب .

والقوة المتخيلة ليس لها رواضخ متفقة في أعضاء آخر ، بل هي واحدة وهي أيضاً في القلب وهي تحفظ المحسوسات ومتحكمة عليها ، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

وأما القوة الناطقة فلا رواضخ ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء ؛ بل إنها تؤثرها على سائر القوى المتخيلة . والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس ، فهي رئيسة القوى المتخيلة ورئيسة القوى الحاسة والرئيسة منها . ورئيسة القوى الفاذية الرئيسة منها ، والقوى التزويعية وهي التي تشقق إلى الشيء وتدركه فهي رئيسة لها خدم . وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة . فالارادة هي تزوع إلى ما ادرك وعن ما ادرك : اما بالحس ، واما بالتخيل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك .

والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما ، وقد يكون إلى عمل شيء ما ، أما بالبدن بأسره وأما ببعض ما منه . والنزوع إنما يكون بالقوة التزويعية الرئيسة ، والاعمال بالبدن تكون بالقوة تخدم بالقوة التزويعية ؛ وتلك القوة متفقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الاعمال : منها عصايب ومنها عضل ساري في الأعضاء التي تكون لها الأفعال التي يكون تزوع الحيوان والانسان إليها ؛ وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالارادة .

في هذه القوى التي في أمثل هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمانية وخدمة للقوى التزويعية الرئيسة التي في القلب وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة ، وقد يكون بالمخيلة ، وقد يكون بالاحساس ، فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة ، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون قوة ما أخرى في الناطقة ، وهي القوة الفكرية وهي التي بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط .

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بالاحساس ، كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته ، فإنه يكون برفع الإجفان ، وبأن نحاذى بأبصارنا نحو الشيء الذي تشوق رؤيته . فإن كان الشيء بعيداً شيئاً إليه ، وإن كان دونه حاجزاً أزلاً بأيدينا ذلك الحاجز ، فيهذه كلها أعمال بدنية . والاحساس بنفسه فعل نفساني وذلك في سائر الحواس ، وإذا تشوق تخيل شيء ما نيل ذلك من وجوه :

احدها يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء ماضٍ أو تمنى شيء ما تركته القوة المتخيلة  
والثاني ما يروج على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فيتخيل اليه من ذلك أمر ما انه مخوف أو مأمول أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة فهذه هي القوى النفسية .

## ٩ – القول في القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك

ويبيق بعد ذلك أن نرسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات ، والمعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ، ومقولات بالفعل وهي الاشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات .

وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها ؛ فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا مقولات بالفعل ، وأما العقل الانساني الذي يحصل له الطبع في أول أمره ؛ فإن ما في هيئته مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوة عقل وعقل هيوانى . وهي أيضاً بالقوة معقولة ، وسائل الاشياء التي في مادة . أو هي مادة أو ذات مادة ، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، وإنكenna مقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير مقولات بالفعل وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها مقولات بالفعل ولا أيضاً في القوة الناطقة ولا فيما أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقولاً بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقولاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل ، وإنما تصير عقولاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التي بالقوة مقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من قوة إلى أن يصيّرها بالفعل ، والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة ، فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيوانى الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيوانى منزلة الشمس من البصر ، فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة والألوان من قبل أن تبصر ببصرة مرئية بالقوة .

وليس في جوهر القوة البصرية التي في العين كفاية في أن تصير بصرًا بالفعل ، ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية ببصرة بالفعل .

فإن الشمس تعطى البصر ضوءاً يضاء به وتعطى الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرتية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرثية بالقوة ؛ كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الميولاني شيئاً ما يرسمه فيه ، فنزلة ذلك الشيء من العقل الميولاني منزلة الضوء من البصر ، وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء فيه بعينه ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فচير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الميولاني كذلك ، فإنه بذلك الشيء الذي متزنته منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه وبه يعقل العقل الميولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الميولاني وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة .

و فعل هذا العقل المفارق في العقل الميولاني يشبه فعل الشمس في البصر ؛ فلذلك سمى العقل الفعال ، ومرتبته في الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الميولاني العقل المنفعل

وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي متزنته منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولة في القوة الناطقة وتلك هي المقولات الأولى التي هي مشتركة بجميع الناس : مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية والمقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجليل والقيح مما شأنه أن يهمه الإنسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يعقلها الإنسان ومبادئها ومراتبها مثل السموات والسبب الأول وسائل المبادئ الآخر وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ .

## ١٠ - القول في الفرق بين الارادة والاختيار وفي السعادة

فمند ما تحصل هذه المقولات للإنسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ، وزروع إلى بعض ما عقله وتشوق إليه ؛ وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته ؛ والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الارادة . فإن كان ذلك عن احساس أو تخيل سمى باسم العام وهو الارادة ؛ وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمى الاختيار ، وهذا

يوجد في الإنسان خاصة . وأما النزوع عن احساس أو تخيل ، فهو أيضاً في سائر الحيوان ، وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات إنما جعلت له لاستعمالها في أن يصير إلى استكماله الآخر

وذلك هو السعادة ، وهي أن تصور نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصور في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبتها تكون دون رتبة المقل الفعال .

وانما تبلغ ذلك بأفعال ما ارادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها افعال بدنية ، وليس بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما ، وملكات ما مقدرة محدودة .

وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليس تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها .

والأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ؛ والم هيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل . وهذه هي خيرات لأجل ذواتها بل أنها هي خيرات لأجل السعادة .

والأفعال التي تعيق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة ، والم هيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي التفاصيل والرذائل والخسائر

فالقوة الغاذية التي في الإنسان إنما جعلت لخدمة البدن ، وجعلت الحاسة والتخيلة لخدمة البدن ولخدمة القوة الناطقة وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجحة إلى خدمة القوة الناطقة ، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن ، والناطقة منها عملية ومنها نظرية ؛ والعملية جعلت لخدمة النظرية والنظرية لا تخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها إلى السعادة ؛ وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوية ، والنزوية تخدم الحاسة وتحدم التخيلة وتحدم الناطقة ، والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفى الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوية .

فإن الاحساس والتخيل والرؤية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشرق إلى ما أحس أو تخيل أو تروى فيه وعلم ؛ لأن الإرادة هي أن تنتزع بالقوة النزوية

إلى ما أدركت ، فإذا علّمت بالقدرة النظرية ، السعادة ، ونصبت غايتها وتشوقت بالتزوعية واستنبطت بالقدرة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تقبل بمعاونة التخيّلة ، والحواس على ذلك ، ثم فعلت بالات القدرة التزوعية تلك الأفعال . كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة ، فإذا لم تعلم السعادة أو علّمت ولم تصبّ غايتها بتشوق ، بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالتزوعية واستنبطت بالقدرة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تناول بمعاونة الحواس والتخيّلة ، ثم فعلت تلك الأفعال بالات القدرة التزوعية كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة .

## ١١ - القول في الوحي ورؤيه الملك

وذلك أن القدرة التخيّلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستوي على استيلاء يستقرّها بأسرها ؛ ولا أخدمتها للقدرة الناطقة ، بل كان فيها مع استغلالها بهذه فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخمسها ، وكانت حالها عند استغلالها بهذه في وقت اليقظة مثل حالها عند تحملها منها في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال ، فتحمّلها القرة التخيّلة بما تحاكها من المحسوسات المرئية ، فإن تلك الماتخيّلة تعود فترسم في القدرة الحاسة ، فإذا حصلت رسومها في الحالة المشتركة ، انفعت عن تلك الرسوم القدرة البصرية ، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عمّا في القرة البصرية منها رسم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرسم من رأس في القدرة البصرية التي في العين ، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القرة التخيّلة ولأن هذه كلها متصلة بعضها بعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مريضاً لهذا الإنسان فإذا اتفقت المحاكيات التي حاكت بها القدرة التخيّلة تلك الأشياء مع محسوسات في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى بذلك إن الله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً ، ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغ قوته التخيّلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزيئات الحاضرة والمستقبلة ، أو عاكباتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراهما . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالمية ، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القدرة التخيّلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته التخيّلة .

ودون هذا من يرى جميع هذه ، بعضها في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيّل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها بصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل حاكمه ، ورموزاً والغازاً ، وابدالات وتشبيهات ؛ ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً :

فنهن من يقبل الجزئيات ويراهما في اليقظة فقط ولا يقبل المقولات ، ومنهم من يقبل المقولات ويراهما في اليقظة فقط ولا يقبل الجزئيات ؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراهما دون بعض ؛ ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه ؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته ، بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط . فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المقولات ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الاكثر . والناس أيضاً يتغاضلون في هذا ، وكل هذه معاونة القوة الناطقة .

وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً وفي النوم أحياناً ؛ فبعضهم يقع ذلك فيهم زماناً وبعضهم إلى وقت ما ثم يزول .

وقد تعرض أيضاً للانسان عوارض فيفسد بها مزاجه وتفسد تحايله فيرى أشياء مما تركبها القوة المتخلية على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هي محاكيات لوجود وهؤلاء المروروون والمجانين وأشباههم .

## ١٢ - القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون

وكل واحد من الناس مفطور على انه يحتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كلاماته الى اشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ؛ بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن الانسان أن ينال الكمال الذي لأجله جمعت الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثرين متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد بعض ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي ان يبلغ الكمال . وهذا كثرت اشخاص الانسان لتصلوا في المعمورة من الارض ، فحدث منها اجتماعات الانسانية ، فهنا الكاملة ومنها غير الكاملة والكمال ثلاث : عظامي ، ووسطي ، وصغرى .

فالعظيم اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : أهل القرية ، واجتماع أهل المحلاة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ؛ واصغرها المنزلة والمحلاة والقرية ثم هي جميعاً لأهل المدينة ، الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلاة للمدينة على أنها جزؤها ، والسكة جزء المحلاة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو انتقاص ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار ، امكان أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الحاجات التي هي شرور ؟ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة .

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تناول بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ؛ والمجتمع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تناول به البعادة هي الامة الفاضلة ؛ وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون اذا كانت الامة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه .

وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متباينة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، واعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتقاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، واعضاء اخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية ؛ واعضاء اخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً ؛ وكذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرات متباينة الميئات ، وفيها انسان هو الرئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصد ذلك الرئيس ، وهؤلاء م أولو المراتب الاول ، ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء وهؤلاء م في الرتبة الثانية ، ودون هؤلاء ايضاً من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء ، ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة الى أن تنتهي الى اخر يفعلون افعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء م الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون في ادنى المراتب ،

ويكونون هـ الاسفلون ؛ غير ان اعضاء البدن طبيعية ، واجزاء المدينة — وان كانوا طبيعين — فان المئات والملكات التي يفعلون بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ، على ان اجزاء المدينة مفظورون بالطبع بفطرة متفاضة يصلح بها انسان لانسان شيء دون شيء ، غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدتها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي اعضاء البدن بالطبع ، فلن نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية .

### ١٣ - القول في المضو الرئيس

وكما أن المضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه ، وأنه في نفسه وفيما يخصه قوله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضليا ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياضة الأول ، وهي تحت رياضة الاول ترؤس وترأس ؟ ذلك رئيس المدينة هو أكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، قوله كل ما يشارك فيه غيره أفضليا ، ودونه قوم مرءوسون منه ويرؤسون آخرين . وكما ان القلب يتكون أولا ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن يحصل لها قواها وأن ترتبت مراتبها ، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفده منه بما يزيل عنه ذلك الاختلال . كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن يحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في أن ترتبت مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرفده بما يزيل عنه اختلاله ؛ وكما ان الاعضاء التي تقرب من المضو الرئيس تقوم في الافعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم في الافعال ؟ بما هو دون ذلك في الشرف الى أن ينتهي الى الاعضاء التي تقوم بها من الافعال أحسن ، كذلك التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف الى أن ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال باحسنها .

وخة الافعال ربما كانت بمحنة موضوعاتها ، فان كانت الافعال عظيمة الغناه مثل فعل المثانة و فعل الامعاء السفل في البدن ، وربما كانت لقلة غناها ، وربما كانت لاجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك في المدينة ، وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة متظاهرة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حاله من سائر الاجزاء هذه الحال ، وتلك أيضاً حال

الموجودات ؛ فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها ، فان البرهنة من المادة تقرب من الاول ودونها الاجسام الساواية ، ودون الساواية الاجسام الميولانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الاول وتأمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب ؛ وذلك ان الاخر يقتفي غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هي فوقه ، الى أن تنتهي الى التي ليس بينها وبين الاول واسطة أصلا .

فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول ، فاتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الامر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الاول ومقصده ، فعادت وصارت فيه في المراتب العالية ؛ وأما التي لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها فقد اعطيت قوة تحركها نحو ذلك الذى يتوقع على نيله ويقتفي في ذلك ما هو غرض الاول ، وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة فان أجزاءها كل ما ينبغي أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب ، ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما إنما يكون بالفطرة والطبع مبدأ لها ، والثانى بالميئه والمملكة الارادية .

والرئاسة التي تحصل من فطر بالطبع مبدأ لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة ، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة ، وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم صنائع آخر ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلا ؛ وكذلك ليس يمكن أن تكون الصناعة رأسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ولا يمكن أى مملكة ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الاول في جنس لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء ، فإنه هو الذى لا يمكن ان يكون عضوا آخر رئيسا عليه ، وكذلك في كل رئيس في الجملة ، كذلك رئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغي ان يكون صناعته صناعة نحو غرضها تام الصناعات كلها وإياها يتصدى بجميع افعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون يرؤسه انسان اصلا ، وإنما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل ، فصار عقلاً ومعقولاً بالعقل قد استكملت قوته المتخلية بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل امام في وقت اليقظة ، او في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات اما بنفسها ، واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها .

وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون تبقى منها شيء وصار عقلاً بالفعل .

فأى انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ، ومعقولاً بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل حصل له حينئذ عقل له بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل اتم ، وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر ، فيكون العقل المنفعل كالمادة ، والموضع للعقل المستفاد والعقل المستفاد كالمادة ، والموضع للعقل الفعال والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل .

وأول رتبة التي بها الانسان انسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلاً بالفعل ، وهذه هي المشتركة للأجمعين فيها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد ؛ وبين هذا الانسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان ؛ وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً .

وإذا أخذ هذا الانسان صورة انسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذت جملة ذلك كشيء واحد . كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال ، وإذا حصل ذلك في كلام جزئي قوله الناطقة وهو : النظرية والعملية ، ثم في قوله المتخيلة . كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل لتوسيط العقل المستفاد ثم الى قوله المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ، ومقبلاً على التام ، وبما يفيض منه الى قوله المتخيلة نبياً منيراً بما سيكون ، ومحيراً بما هو الآن من الجرئيات بوجود يعقل فيه الاهيات .

وهذا الانسان في أعلى مراتب الانسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلناه .

وهذا الانسان هو الذى يقف على كل قمل يمكن أن يصلع به السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس ثم ان يكون له مع ذلك قوة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الاعمال التي بها يصلع السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات بيده مباشرة أعمال الجزئيات .

#### ١٤ - القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسها واحدة

فالغاذية الرئيسة شبه المادة لاقوة الحاسة الرئيسة . والحسنة صورة في الغاذية ، والحسنة الرئيسة شبه مادة للناظفة الرئيسة ، والناظفة صورة في المتخيلة ، وليس مادة لقوى أخرى ، فهى صورة لكل صورة تقدمتها . وأما التزويعية فأنها تابعة للحسنة الرئيسة ، والمتخيلة ، والناظفة ، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعه لما تجواهر به النار . فالقلب هو العضو الرئيس الذى لا يرأسه من البدن عضو آخر ، وربما الدماغ فانه أيضاً عضو ما رئيس ، ورئيسه ليست رئاسة أولية لكن رئاسة ثانية : وذلك لأنه يرأس سائر الأعضاء ، فانه يخدم القلب في نفسه ، وتحتمله سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصد القلب بالطبع ، وذلك مثل صاحب دار الانسان : فانه يخدم الانسان في نفسه وتحتمله سائر أهل داره بحسب ما هو مقصد الانسان في الأمرين ، كانه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ، ويبدل فيما ليس يمكن أن يبدل الرئيس ، وهو المستولى على خدمة القلب في الشريف من أفعاله .

من ذلك أن القلب ينبع الحرارة الغريزية ، فنه تنبت في سائر الأعضاء ، ومنه تستردد وذلك بما ينبع فيها عنه من الروح الحيواني الغريزى في العروق الضوارب ، وما يرفدها القلب من الحرارة انتاب الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء والدماغ هو الذى يعدل الحرارة التي شأنها أن تنفذ اليه من القلب ، حتى يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدلاً ملائماً له ، وهذا أول أفعال الدماغ . وأول شيء يخدم به وأعمها للأعضاء ، ومن ذلك أن في الأعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواضخ القوة الحاسة الرئيسة التي في القلب في أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به ، والآخر آلات الأعضاء التي تخدم القوة التزويعية التي في القلب بها يتلقى لها أن تحرك الحركة الارادية .

والدماغ يخدم القلب في أن يردد أعصاب الحس ما يبقى به قواها التي بها يتلقى للرواضخ أن تحس . والدماغ أيضاً يخدم القلب في أن يردد أعصاب الحركة الارادية ما يبقى بها

قوها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية الحركة الارادية ، التي بها القوة التزويعية التي في القلب فان كثيراً من هذه الأعصاب مراكزها التي منها يستردد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه ؛ وكثيراً منها مفارزها في النخاع النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ فان الدماغ يردها بمشاركة النخاع لها في الارفاد . ومن ذلك أن تخييل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود . وكذلك فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير ، وكذلك حفظها وتذكرها للشىء .

فالدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله وعلى الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته ، وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره ، فيجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل ، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر ، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر . وذلك ان القلب لما كان ينبع حرارة الغريزية لم يكن أن يجعل الحرارة التي فيه الا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض الى سائر الاعضاء ، ولئلا يقصر او يجود فلم تكن كذلك في نفسها الا لغاية تقبله . فاما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تتفذ الى الاعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي يجود به افعاله التي تخصه . فجعل الدماغ لاجل ذلك بالطبع بارداً رطباً حتى في الماء بالاضافة الى سائر الاعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل ، والاعصاب التي للحس والتي للحركة ، لما كانت أرضية بالطبع سريعة القبول للجفاف ، كانت تحتاج الى أن تبقى رطبة الى لدان مؤاتية للتمدد والتقصير . وكانت اعصاب الحس محتاجة مع ذلك الى الروح الغريزى الذى ليست فيه دخانية أصلاً . وكان الروح الغريزى السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله ، ولما كان القلب مفرط الحرارة نارها لم يجعل مفارزها التي بها يستردد ما يحفظ قواها في القلب ؛ لئلا يسرع الجفاف اليها فتحلل وتبطل قواها . وأفعالها جعلت مفارزها في الدماغ ، وفي النخاع لأنهما رطبيان جداً لتنفذ من كل واحد منها في الاعصاب رطوبة تبقىها على اللدونة ، وتستيق بها قواها النفسانية . بعض الاعصاب يحتاج فيها الى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائة لطيفة غير لزجة أصلاً ، وبعضاً تحتاج فيها الى لزوجة ما . فما كان منها محتاجاً الى مائة لطيفة غير لزجة ، جعلت مفارزها في الدماغ ؛ وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك الى أن تكون رطوبتها فيها لزوجة جعلت مفارزها في النخاع ، وما كان منها محتاجاً فيها الى ان تكون رطوبتها قليلة جعلت مفارزها اسفل الفقار والعصعص . ثم بعد الدماغ

الكبد ، وبعد ، الطحال ، وبعد ذلك اعضاء التوليد ، وكل قوة في عضو كان شأنها ان تفعل فلا جسمانياً ينفصل به من ذلك المضو جسم ما ويصير الى آخره . فانه يلزم ضرورة ، اما ان يكون ذلك الآخر متصلة بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماغ ، وكثير منها بالنخاع ، او ان يكون له طريق وسيلة متصل بذلك العضو ويجري فيه ذلك الجسم ، وكانت تلك القوة خادمة له ، او رئيسة مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال ، وغير ذلك . وكلما احتاجت او كان شأنها ان تفعل فعلاً نفسيانياً في غيره ، ثم يلزم ضرورة ان يكون بينهما سبيل جسماني مثل فعل الدماغ في القلب ، فأول ما يتكون من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء .

واعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها ، ورياستها في البدن يسيره مثل ما ينinin من فعل الاثنين وحفظهما الحرارة الذكرية والروح الذكري السابقين من القلب في الحيوان الذكر الذى له اثنين ، والقوة التى يكون بها التوليد اثنين احداهما تعد المادة التى يتكون عنها الحيوان الذى له تلك القوة ، والآخرى تعطى صورة ذلك النوع من الحيوان وتحريك المادة الى ان تحصل لها تلك الصورة التى لذلك النوع . والقوة التى تعد المادة هي قوة الانثى . والتى تعطى الصورة هى قوة الذكر الذى هو ذكر بالقوة التى تعطى تلك المادة صورة ذلك النوع الذى له تلك القوة ، والعضو الذى يخدم القلب في ان يعطى مادة الحيوان هو الرحم ، والذى يخدمه في ان يعطى الصورة اما في الانسان وإما في غيره من الحيوان هو العضو الذى يكون المني ، فان المني اذا ورد على رحم الانثى فصادف هناك دماً قد اعده الرحم لقبول صورة الانسان ، اعطى المني ذلك الدم قوة تتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم اعضاء الانسان ، وصورة كل عضو وبالجملة صورة الانسان . فلدم المعد في الرحم هو مادة الانسان . والمني هو المحرك لتلك المادة الى ان تحصل فيها الصورة .

ومنزلة المني من الدم المعد في الرحم منزلة الانفحة التي ينعقد عنها اللبن . وكما أن الانفحة هي الفاعلة للانقاد في اللبن وليس هي جزءاً من المنعقد ولا مادة . كذلك المني ليس هو جزءاً من المنعقد في الرحم ولا مادة والجنس يتكون عن المني كا يتكون الرائب من الانفحة . ويكون عن دم الرحم كا يتكون الرائب عن اللبن الحليب والابريق عن النحاس والذى يكون المني في الانسان هي الاوعية التي يوجد فيها المني . وهي العروق التي تحت جلد العانة . يرتفعها في ذلك بعض الارفاد اثنين . وهذه العروق نافذة الى المجرى الذي في القضيب ليسيل من تلك العروق الى مجرى القضيب ويجري في ذلك المجرى الى ان ينصب في الرحم ويعطى الدم الذى فيه مبدأ قوة يتغير بها الى ان تحصل به الاعضاء .

وصورة كل عضو . وصورة جملة البدن ، والمنى آلة الذكر . والآلات منها مواصلة ومنها مفارقة من ذلك . مثل الطبيب فان اليـد آلة للطبيب يـعالـج بـهـا ، والمـبـضـع آلة لـهـ يـعالـج بـهـا ، والدواء آلة لـهـ يـعالـج بـهـا ، فالدواء آلة مفارقة وانما يـواصلـهـ الطـبـبـ حين ما يـفـعلـهـ ويـصـنـعـهـ ويـعـلـيهـ قـوـةـ يـحـرـكـ بـهـاـ بـدـنـ العـلـيلـ إـلـىـ الصـحـةـ ، فـاـذـاـ حـصـلـتـ فـيـهـ تـلـكـ القـوـةـ أـلـقاـهـاـ فـيـ جـوـفـ بـدـنـ العـلـيلـ مـثـلاـ فـتـحـرـكـ بـدـنـهـ نـحـوـ الصـحـةـ . والـطـبـبـ الـذـيـ أـلـقاـهـاـ غـائـبـ أوـ مـيـتـ مـثـلاـ وـكـذـلـكـ مـيـزـلـةـ الـمـنـىـ وـالـمـبـضـعـ لـاـ فـعـلـهـ إـلـاـ مـوـاـصـلـةـ الطـبـبـ الـمـسـتـعـمـلـ لـهـ . والـيـدـ أـشـدـ مـوـاـصـلـةـ لـهـ مـنـ الـمـبـضـعـ . وـأـمـاـ الدـوـاءـ فـاـنـهـ يـفـعـلـ بـالـقـوـةـ الـتـيـ فـيـهـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـكـونـ الطـبـبـ مـوـاـصـلـاهـ .

كـذـلـكـ الـمـنـىـ فـاـنـهـ آـلـةـ لـلـقـوـةـ الـمـوـلـدـةـ الـذـكـرـيـةـ وـقـعـلـ مـفـارـقـةـ وـأـوـعـيـةـ الـمـنـىـ وـالـأـنـثـيـانـ آـلـةـ لـلـتـولـيدـ مـوـاـصـلـةـ لـلـبـدـنـ .

فـيـرـلـةـ الـعـرـوـقـ الـتـيـ تـكـوـنـ آـلـاتـ الـمـنـىـ مـنـ الـقـوـةـ الرـئـيـسـيـةـ الـتـيـ فـيـ الـقـلـبـ مـيـزـلـةـ يـدـ الطـبـبـ الـتـيـ يـعـمـلـ بـهـاـ الدـوـاءـ وـيـعـطـيـهـ قـوـةـ مـحـرـكـةـ وـيـحـرـكـ بـهـاـ بـدـنـ العـلـيلـ إـلـىـ الصـحـةـ فـاـنـ تـلـكـ الـعـرـوـقـ الـتـيـ يـسـتـعـمـلـهـاـ الـقـلـبـ بـالـطـبـعـ ، هـيـ آـلـاتـ فـيـ أـنـ يـعـطـيـ الـمـنـىـ الـقـوـةـ الـتـيـ يـحـرـكـ بـهـاـ الـدـمـ الـمـعـدـ فـيـ الـرـحـمـ إـلـىـ صـورـةـ ذـلـكـ النـوـعـ مـنـ الـحـيـوانـ . فـاـذـاـ أـخـذـ الـدـمـ عـنـ الـمـنـىـ الـقـوـةـ الـتـيـ يـتـحـرـكـ بـهـاـ إـلـىـ الصـورـةـ . فـأـوـلـ مـاـ يـتـكـوـنـ الـقـلـبـ وـيـتـنـظـرـ بـتـكـوـنـهـ تـكـوـنـ سـائـرـ الـأـعـضـاءـ وـمـاـ يـتـفـقـ أـنـ يـحـصـلـ فـيـ الـقـلـبـ مـنـ الـقـوـىـ فـاـنـ حـصـلـتـ فـيـهـ مـعـ الـقـوـةـ الـغـاذـيـةـ الـقـوـةـ الـتـيـ بـهـاـ تـعـدـ الـمـادـةـ تـكـوـنـ سـائـرـ الـأـعـضـاءـ عـلـىـ اـنـهـ أـعـضـاءـ أـنـثـيـ . فـاـنـ حـصـلـتـ فـيـهـ الـقـوـةـ الـتـيـ تـعـطـيـ الـصـورـةـ تـكـوـنـ سـائـرـ الـأـعـضـاءـ عـلـىـ اـنـهـ أـعـضـاءـ ذـكـرـ فـتـحـصـلـ مـنـ تـلـكـ الـأـعـضـاءـ الـمـوـلـدـةـ الـتـيـ لـذـكـرـ . ثـمـ سـائـرـ الـقـوـىـ الـنـفـاسـيـةـ الـبـاقـيـةـ تـحـدـثـ فـيـ الـأـنـثـيـ عـلـىـ مـثـالـ مـاـ هـيـ فـيـ الـذـكـرـ .

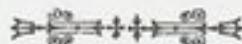
وهـاـنـ الـقـوـتـلـنـ أـعـنـ الـذـكـرـ وـالـأـنـثـيـةـ هـمـاـ فـيـ الـإـنـسـانـ مـفـرـقـتـانـ فـيـ شـخـصـينـ وـأـمـاـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ الـبـنـاتـ فـاـنـهـاـ مـقـرـنـتـانـ عـلـىـ التـامـ فـيـ شـخـصـ وـاحـدـ . مـثـلـ كـثـيرـ مـنـ الـبـنـاتـ الـذـيـ يـتـكـوـنـ عـنـ الـبـزـرـ فـاـنـ الـبـنـاتـ يـعـطـيـهـاـ الـمـادـةـ وـهـيـ الـبـزـرـ وـيـعـطـيـهـاـ مـعـ ذـلـكـ قـوـةـ يـتـحـرـكـ بـهـاـ نـحـوـ الـصـورـةـ . فـاـنـ الـبـزـرـ فـيـ اـسـتـعـدـادـ لـقـبـولـ الـصـورـةـ وـقـوـةـ يـتـحـرـكـ بـهـاـ نـحـوـ الـصـورـةـ . فـاـلـذـيـ أـعـطـاهـ الـاسـتـعـدـادـ لـقـبـولـ الـصـورـةـ هـيـ الـقـوـةـ الـأـنـثـيـةـ وـالـذـيـ أـعـطـاهـ مـبـداـ يـتـحـرـكـ بـهـ نـحـوـ الـصـورـةـ هـوـ الـقـوـةـ الـذـكـرـيـةـ

وـقـدـ يـوـجـدـ أـيـضـاـ فـيـ الـحـيـوانـ مـاـ سـبـيلـ هـذـاـ السـبـيلـ وـيـوـجـدـ أـيـضـاـ مـاـ الـقـوـةـ الـأـنـثـيـةـ فـيـ نـاـمـيـةـ وـتـقـرـنـهـاـ قـوـةـ مـاـ ذـكـرـيـةـ نـاقـصـةـ تـفـعـلـهـاـ إـلـىـ مـقـدـارـ مـاـ ثـمـ تـجـوزـ فـتـحـاجـ فـيـ

معين من خارج مثل الذى يبيض بياض الريح ومثل كثير من أنواع السمك الذى تبيض  
ثم تودع بيضها فيتبعها ذكورتها فتنلى رطوبة فاية بيضة أصلها من تلك الرطوبة شيء  
كان عنها حيوان . وما لم يصبه ذلك فسدت

وأما الإنسان فليس كذلك . بل هاتان القوتان متميزان في شخصين . ولكل واحد  
منهما أعضاء تخصه وهي الأعضاء المعروفة وسائر الأعضاء فيما متركت . وكذلك  
يشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين . وما يشتركان فيه من أعضاء فإنه في الذكر  
أشحن . وما كان منها فعله الحركة والتحريك فإنه في الذكر أقوى حركة وتحريكًا .  
والعارض النفسي ، فما كان منها مائلًا إلى القوة مثل الغضب والقصة ، فإنها في الانثى  
أضعف وفي الذكر أقوى .

وما كان من العوارض مائلًا إلى الضعف مثل الرأفة والرحمة فإنه في الانثى أقوى على  
أنه لا يمتنع أن يكون في ذكورة الإنسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما في الإناث .  
وفي الإناث من توجد فيه هذه شبيهة بما هو في الذكور . ف بهذه تفترق الإناث والذكور  
في الإنسان ، وأما في القوة الحاسة وفي التخييلة وفي الناطقة فليس يختلفان فيحدث عن  
الأشياء الخارجة رسوم المحسوسات المختلفة لاجناس المدركة بأنواع الحواس الخمس في  
القوى الحاسة الرئيسية ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم التخيلات  
في القوى التخييلة فتبقى هناك محفوظة بعد غيتها عن مباشرة الحواس لها فتحكم فيها  
فيعرض بعضها عن بعض أحياناً ويركب بعضها إلى بعض أصنافاً من التركيات كثيرة بلا  
نهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة



### ٣ — ابنه سينا

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس ، أشهر أطباء العرب ، ومن أعظم فلاسقهم ، فارسي الأصل ، نشأ في ولاية ما وراء الأنهر  
كان أبوه من أهل بلخ ، طاب له المقام في بخارى لعهد نوح بن منصور ، أحد  
أمراء الأسرة السامانية ، عين والياً لخرمياناً أحدى عواصم بخارى . تزوج عبد الله  
والد على من امرأة من افشا ، وهو بلد صغير على مقربة من خرمياناً ، فانجذب له به  
عليها في شهر صفر عام ٣٧٠ للهجرة (اغسطس سنة ٩٨٠) وبعد ميلاده ببضع سنين  
عاد به أبوه إلى بخارى وعنى بتربيته

ذكر ابن سينا عن تهذيبه انه في العاشرة من عمره كان قد استظرف القرآن ولم  
يجزء صالح من العلوم الدينية ، ومبادئ الشريعة الفراء ، وعلم النحو . وكان الناس  
يعجبون بحفظه وبذكائه السابق لأوانه ، وكان أبوه يضيف في منزله عالماً اسمه عبد الله  
ناتيلي ، فوكل إليه تهذيب ولده ، ففاق التلميذ استاذه واقطع على لدرس بفرده ،  
خاض غمار الرياضيات والطبيعتيات والمنطق وما وراء الطبيعة ، ثم اكب بعد ذلك  
على درس فن الطب على استاذ مسيحي اسمه عيسى بن يحيى .

ولم يبلغ على السادسة أو السابعة عشرة من عمره حتى طبقت شهرته الخافقين  
لذقه في الطب ، وحتى دعاه نوح بن منصور أمير بخارى لعيادته في مرض ألم به ،  
وأعى حيل الأطباء ، فمعالجه إلى أن عوف فانبسط له واسبع عليه ذيل الرضى وأسبل  
عليه ثوب النعمة وفتح له خزانة كتبه فوجد بها الطبيب الحكيم خير مجال لرغبة الدرس  
وأرحب ميدان لطلب العلم واستنق من تلك البنایع العذبة ما شاء اقباله عليها  
وقد حدث ان احرقت خزانة الكتب ، فاعتبرهم ابن سينا بأنه محرقاً ، رغبة في أن  
يتفرد بما وعنته من الحكمة ، وخشية أن ينتفع بما حوتة سواه !

وقد مات الأمير نوح بعد ذلك بقليل في شهر رجب عام ٣٨٧ هجرية  
( يوليه سنة ٩٩٧ ) وقد هوى بموته نجم اسرته أو كاد

قضى والد على وهو في الثانية والعشرين من عمره ، وكان يعينه في أعمال الدولة حتى اذا فرغ منها عكف على تأليف بعض الكتب والرسائل ، كان يسألها في وضعها لغيف من الالكابر والأعيان . فلما ان نكب في والده ثقلت عليه الاقامة في بخارى فرحل عنها وسكن جرجان وبعض مدن خوارزم وخراسان وداغستان وهي احدى البلاد الدانية من بحر قزبين . وقد أصابه في تلك البلاد داء عضال ، ثم عاد الى جرجان فتعرف برجل كبير القدر اسمه ابو محمد الشيرازي ، فاهدى اليه داراً فانتفع بها لالقاء الدروس للطلاب . واذ ذاك بدأ ابن سينا بوضع كتاب قانون الطب ، وهو المؤلف الذي خلد ذكره ، واسمه صيغة بعيداً في أوروبا حيث يقع قانون ابن سينا هو أساس العلوم الطبية وعمدة الطالبين لها خلال قرون متالية .

وكانت المشاغب السياسية تلجمه الى تغيير موطنه ، وفي هذا من قطع العمل والتشويش على العلم ما فيه الى أن استوزره شمس الدولة أمير همدان ، يد أن وزارته لم ترض الجند فأسروه وطلبو قتلها فأغضب صنعهم شمس الدولة واقتذ ابن سينا من أيديهم بعد جهد جهيد . وقد اختفى ابن سينا عن الأعين حيناً ثم عاد الى حاشية الأمير يتعهده مذ أصابه داء في الأحساء وشرع يدون أجزاء شتى من كتاب الشفاء .

وكان في كل عشية يلقى على تلاميذه دروساً في الفلسفة والطب . ويحكي عنه أنه كان يحب الانس والأطعمة الفاخرة ، فكان كل ليلة بعد نهاية الدرس يستقدم العازفين ، ويعد الموائد الممتدة ، ويقفى كذلك هزيراً من الليل مع تلاميذه واحبابه ولما أن مات شمس الدولة وتولى الامارة ابنه بعده لم ترقه حال ابن سينا فاعرض عنه خقد عليه الشيخ الرئيس وكاتب في السرعة ومناظره علاء الدولة أمير اصبهان فكشف أمره ، وعوقب على فعلته بالسجن في حصن ، وبعد سنتين كذلك فاز في الفرار الى اصبهان فرحب به علاء الدولة ، وكان يصبحه في معظم غزواته وأسفاره .

وقد افت تلك المنابر بذريته وزادت به ضمفًا على الذي لحقه من الافراط في العمل واللهو . فاصابه داء في الاحشا ، فتناول دواه شديداً سبعاً ، فاشتدت عليه وقد بلغت آلامه نهايتها في غزوة اصطحبه فيها علاء الدين الى همدان

ولما أن رأى ابن سينا دنو أجله تاب الى الله توبة نصوحًا وتصدق بأغلى وثمن ما كان يملك وانقطع الى العبادة وأعد للقاء الله عدته وقفى الى رحمة الله في شهر رمضان المبارك عام ٤٢٨ الهجرة ( يوليه سنة ١٠٣٧ ) وهو يبلغ سبعة وخمسين عاماً . وقد دون تلميذه البرجاني ترجمته وهو المعروف عند الانجليز باسم ( جورجوروس ) ونقلت هذه الترجمة الى اللغة اللاتينية وافتتحت بها عدة من مؤلفات الشيخ الرئيس التي نشرت في أوروبا

كان ابن سينا من أبغض العبريين ، وأبلغ الكتاب . فإنه خلال قيامه باعباء المناصب وشد الرحال الى البلاد القصبة ، وفي مثار الحروب وثانياً الفتن الأهلية تمكن من وضع كتب كثيرة ممتعة يكفي أحد هذه النأسين مجده ، ووضعه في مصاف كبار حكماء المشرق . وقد دون أكثر من مائة كتاب تبيان في الاتقان ولكنها تشهد بفضلها وبالناءه بسائر علوم عصره ، وأكاباه على العمل في أحرج الأحوال . ومعظم مؤلفاته لا تزال محفوظة الى يومنا هذا ، وكثير من كتبه الكبرى كالقانون والشفاء ، ترجمت الى اللاتينية وطبعت عدة مرات وسنقر الكلام باسهاب في هذه المجلة على الشفاء والنجدية

كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودواوين المعرف في ثمانية عشر مجلد محفوظة منها نسخة كاملة بدرسسة أكسفورد الجامعية . والنجدية موجز الشفاء ، وضعه الرئيس رغبة في ارضاء بعض اصحابه وقد طبع الأصل العربي بعد القانون في رومة عام ١٥٩٣ وهو في ثلاثة أقسام المنطق والطبيعتين وما وراء الطبيعة وليس يوجد فيه القسم الخاص بالعلوم الرياضية التي أشار اليها المؤلف في فاتحة الكتاب وقال بضرورة ذكرها في الوسط بين الطبيعتين ، وعلم ما وراء الطبيعة وقد طبع هذان الكتابان كاملين ومترافقين عدة مرات باللغة اللاتينية منها مجموعة طبعت في البندقة عام ١٤٩٥ تشمل

(١) المنطق

(٢) الطبيعيات (مقتبسة من كتاب الشفاء)

(٣) السماء والعالم

(٤) الروح

(٥) حياة الحيوان

(٦) على العقل

(٧) فلسفة الفارابي على العقل

(٨) الفلسفة الأولى

وتقى «نافيه» منطق ابن سينا الى الفرنسوية ونشره بياريس عام ١٦٥٨ كذلك طبع العلامه سولدرز ارجوزة منطقية لابن سينا في «مجموعة الفلسفه العربيه» أما فلسفه ابن سينا فهي بالضرورة كفلسفه غيره من أتباع أرسطو دع عنك ما تحويه، عدا مبادئ المعلم الأغريق ، من التعاليم الأخرى التي لم تخالل منها حكمه سواه من فلاسفه العرب ذكر ابن طفيل في كتابه «حي بن يقطان» أن ابن سينا قال في فاتحة الشفاء، أن الحقيقة في رأيه ليست في هذا التصنيف وإن من يريدها فليلتهمها في كتاب الحكمه المشرقيه يد أن هذا الكتاب لم يصل اليانا ، وقد عرفنا من وقع لهم أن موضوعه ربما كان في تعليم رأى وحدة الوجود على الطريقة الشرقيه . ولذا يجب علينا أن نقنع بما وصل اليانا من كتبه الأخرى التي ظهر فيها بظهور الاستقلال الفكري حيناً وحينياً ؛ ظهر المقلدين الناقلين . على أنه اعترف بأنه اعتمد في منطقه كثيراً على مؤلفات الفارابي ، فان من يقرأ كتب ابن سينا يرى رابطة متينة في التأليف ويرى رغبة الشيخ ظاهره في تنسيق العلوم الفلسفية وترتيبها بدقة شديدة وردتها الى سلسلة واحدة لا بد منها .

(راجع كتاب الملل والنحل لشهرستانى النسخة العربية ص ٣٤٨ و ٤٢٩ )

وقد قسم العلوم في الشفاء الى ثلاثة أقسام :

(١) العلوم العالية أي التي لا علاقه لها بالملادة . وهي الحكمه الأولى أو ما وراء الطبيعة

(٢) العلوم الدنيا وهي الخاصة بالمادة وهي الطبيعيات وما يتبعها وهي العلوم الخاصة بكل ما كان له مادة ظاهرة وما ينشأ عنها

(٣) العلوم الوسطى وهي التي تتعلق تارة بما وراء الطبيعة وطوراً بالمادة وهي الرياضيات

وقد عدها كذلك لأنها بين بين ، فان علم الحساب مثلاً خاص بـ لا علاقـة له بالمادة بطبيعته ولكنه يتصل بها بـ تقـنى الحال . وعلم الهندسة خاص بالموجودات التي يمكن تخيلها بدون اتصالها بالمادة ومع أنها لا وجود لها في الحـس فـان لا قـوام لها إلـا بالأشياء المـرئـة أما الموسيقـ وفنـون الآلات والعلوم البصرية فـان عـلاقـتها بالمـادـة قـرـيبة إلـا أن نـسبة رـفـعة بعضـها عن البعضـ رـاجـمة إلـى دـنـوها منـ الطـبـيعـيات . وقد تكونـ العـلـومـ في بعضـ الأـحوالـ مشـتـبـكةـ لـأـيـكـنـ فـصـلـهاـ كـاـهـيـ الـحـالـ فـاـنـ عـلـمـ رـيـاضـىـ وـلـكـنـ خـاصـ بأـرـقـ طـبـقـةـ منـ طـبـقـاتـ العـلـمـ الطـبـيعـىـ

وانـ هـذـاـ التـقـيـمـ لـدـلـيلـ قـاطـعـ عـلـىـ مـقـدـارـ ماـ اـسـتـفـادـهـ ابنـ سـيـناـ مـنـ كـتـبـ أـرـسـطـوـ وـيرـىـ الخبرـ منـ الـاعـمـانـ فـيـ مـؤـلـفـاتـ ابنـ سـيـناـ أـنـ التـلمـيـذـ فـاقـ اـسـتـاذـهـ فـيـ فـصـنـ العـلـومـ وـتـبـيـنـهـ . فـانـ أـرـسـطـوـ قـسـمـ الـفـلـسـفـةـ النـظـرـيـةـ إـلـىـ ثـلـاثـةـ أـقـسـامـ : الـرـيـاضـيـاتـ ، وـالـطـبـيعـيـاتـ ، وـعلمـ الـلـاهـوتـ . وـبـذـاـ جـعـلـ الـرـيـاضـيـاتـ نـوـعـاـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ وـنـسـبـ إـلـىـ الـرـيـاضـيـاتـ فـنـوـنـاـ تـبـحـثـ فـيـ غـيرـ المـادـةـ (ـفـيـاـلـيـسـ مـتـحـرـكـاـ وـمـنـفـصـلـاـ عـنـ المـادـةـ)ـ ثـمـ ذـكـرـ عـلـمـاـخـرىـ كـالـفـلـكـ وـعلمـ الـمـرـئـاتـ وـفـنـ الـإـسـجـامـ وـنـسـبـهـ إـلـىـ الـطـبـيعـيـاتـ وـلـكـنـ لـمـ يـحـطـ بـنـقـيـمـ بـلـغـهـ مـنـ الدـقـةـ وـالـجـلـاءـ ماـ بـلـغـهـ تـقـيـمـ ابنـ سـيـناـ للـعـلـومـ (ـرـاجـعـ كـتـابـ ماـ وـرـاءـ الطـبـيعـةـ لـأـرـسـطـوـ الـكـتـابـ السـادـسـ الفـصـلـ الـأـوـلـ وـالـطـبـيعـيـاتـ لـهـ أـيـضـاـ الـكـتـابـ ٢ـ فـصـلـ ٢ـ)ـ . وـلـمـ تـكـنـ زـيـادـةـ الـبـيـانـ الـتـيـ إـمـتـازـ بـهـاـ ابنـ سـيـناـ قـاـصـرـةـ عـلـىـ تـقـيـمـ الـعـلـومـ . بلـ كـانـ ذـكـ يـشـمـلـ الـنـظـرـيـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ فـانـ ابنـ سـيـناـ قـالـ كـاسـابـقـيـهـ فـيـ نـظـرـيـةـ الـكـائـنـ بـالـمـكـنـ وـالـفـرـودـيـ ثـمـ أـضـافـ إـلـىـ ذـكـ آـراءـ خـاصـةـ بـهـاـ يـنـبـغـيـ الـوقـوفـ عـلـيـهـاـ . فـانـهـ قـسـمـ الـكـائـنـ إـلـىـ ثـلـاثـةـ أـقـسـامـ : مـاـ كـانـ مـكـنـاـ فـقـطـ وـفـيـ هـذـاـ القـسـمـ اـدـخـلـ سـائـرـ الـكـائـنـاتـ الـتـيـ تـولـدـ وـتـمـوتـ . الـقـسـمـ الثـانـيـ مـاـ كـانـ مـكـنـاـ

بذاته وضروريًّا بسبب خارج عنه . أو بعبارة أخرى كل كائن قابل للتولد والفناء ( ما عدا السبب الأول مثل الدواز والأفلاك ) والعقل التي هي بذاتها كائنات ممكنة ولا تشير واجبة إلاً بانصافها بالسبب الأول ، أما القسم الثالث فهو قادر على ما كان واجباً بذاته وهو الله . يقول ابن سينا وقرر هذا الكائن الفرد وحده بالاتحاد الوجود والوحدة والروح . أما في الكائنات التي سبق ذكرها في القسمين الأولين فان الوحدة والوجود هما حادثان طرأتا على روح الأشياء واتصالا بها

وقد عرض ابن رشد هذا التقسيم في أماكن شتى من مؤلفاته وأنقذه وأفرد له رسالة على حدة لا يوجد منها الآن إلاً نسخة عبرية بالمكتبة الوطنية بباريس . يقول ابن رشد أن ما كان واجباً بسبب خارج عنه لا يمكن أن يكون ممكناً بذاته إلاً إذا هلك السبب الخارج وهذا مستحيل فيما فرضه ابن سينا لأن السبب الأول واجب الوجود وليس عرضة للأفلاك . ثم أن ابن رشد يرد بشدة على ما زعمه ابن سينا من أن الوجود والوحدة ليسا سوى عارضين يطرآن على حقيقة الأشياء .

ويقول إن ابن سينا خلط الوحدة العددية التي هي لا شك طارئة بالوحدة المطلقة التي هي وروح الأشياء واحد لا يتعدد وبذا لا تفصل عنه ( أي عن ذلك الروح ) ثم ذكر ابن رشد أن ابن سينا قد قال في ذلك بأراء المتكلمين الذين يعتبرون الكون الأرضي بما فيه في دائرة الكائنات الممكنة ويعتقدون أنها قبلة للتغير . إنما تفوق ابن سينا عليهم في التمييز بين الممكن والواجب لإثبات وجود كائن روحي ( هيولاني )

وبعد أن أظهر ابن رشد خطأ ابن سينا في تقسيمه قال « وقد رأينا في هذا الزمن كثرين من اتباع ابن سينا يفسرون رأيه ليحوروه فيقولون أن ابن سينا لم يقل بوجود مادة منفصلة بذاتها وهذا في زعمهم ناشئ عن كيفية الشرح التي استعملها ابن سينا في عدة مواضع في الكلام على واجب الوجود . وهذا أيضاً هو أساس فلسنته التي وضعتها في كتاب الحكمة المشرقة ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنه استعارها من المغارقة الذين يوحدون بين الله وبين الدواز السموية ( الأفلاك ) وهذا الرأي منطبق على رأى ابن سينا » ١ هـ كلام ابن رشد

أن فكرة وحدة الوجود الشرقية هذه لم تترك أثراً في كتابات ابن سينا التي تربطه بالشائين وهي غاية بحثنا في هذه الرسالة

تساهل ابن سينا مع المتكلمين كما رأيت ولكنه لم يتزدد في القول مع الفلاسفة بأزلية العالم التي تختلف عن أزلية الله بأن لها سبيلاً خاصاً وفانياً بها ( وهذا السبب لا يقع في الزمان ) أما الله فازلي الوجود بذاته

أن ابن سينا يقول وغيره من الفلاسفة أن السبب الأول لكونه الوحدة المطلقة لا يمكن أن يكون له أثر مباشر سوى الوحدة ، ويقول في البرهان على ذلك أنه ثبت ان الكائن الواجب الوجود بذاته هو واحد في كل صفاته فلا يمكن أن يصدر عنه إلا كائن واحد . لأنه اذا صدر عنه كائنان مختلفان حقيقة فانهما لا يصدران إلا عن جهتين مختلفتين من روحه . فإذا كانت هاتان الجهتان متصلتين بروحه ينتهي عن ذلك أن ذلك الروح قابل للقسام ، وقد أثبتنا استحالة ذلك وخطاؤه ( راجع ما وراء الطبيعة لابن سينا الكتاب التاسع الفصل الرابع والشهرستاني ص ٨٣٠ والغزالى مقاصد الفلاسفة )

نقول وإذا صدق قول ابن سينا في أنه لا يصدر عن الواحد إلا ما كانت صفتة الأولى الوحدة فكيف نعمل صدور العالم عن الله وهو مجموع كائنات متعددة .  
للجواب على هذا فرض ابن سينا أن حركة الدوائر لم تصدر عن الله مباشرة ومن المعلوم عن رأى الشائين أن أثر علة العلل في الكون الأرضي ظاهر في الحركة التي تشكل المادة . اما يصدر عن الله العقل الأول ، اوى عقل الدائرة الحبيطة التي تسبب حركة الدائرة الثانية ، وهذه الدائرة الحبيطة الأولى وان كانت صادرة عن الكائن الفرد فانها مركبة لأن بمقابلها غایتين ، العقل الأول والدائرة ذاتها . يقول ابن رشد وهذا خطأ في رأى الشائين أنفسهم لأن العاقل والممکول هما واحد في العقل الانساني وهم كذلك بقوه أشد في العقول المنفصلة ( عن المادة ) ثم يقول ابن رشد أن هذا الرأى ليس لأرسطو ، اما استفاده الفارابي وابن سينا من بعض الحكماء الأقدمين الذين قالوا بأن

الخير والشر خاصة والاضداد عامة لا تصدر عن سبب واحد .

وإذا عمنا هذا الفرض وصلنا الى وضع قاعدة مفردة ، وهي أنه لا يصدر مباشرة وبلا وسيط عن السبب البسيط المفرد الاً آثر فرد . وقد أظهر ابن رشد أنهم أخطأوا في نسبة هذا الرأى الى ارسطو وقد نشأ ذلك عن سوء فهم المعنى المراد لفكرة الوحدة في قول هذا الحكيم عند ما وصف الكون بأنه وحدة أو مجموع حبوي صادر عن سبب أول مفرد .

ولم يتعدد ميمونيد الذى يرجع سائر نظريات ابن سينا الى آراء المعلم ارسطوفى نسبة هذا الفرض الى سواه (راجع كتاب مرشد الحيران تأليف ميمونيد القسم الثاني الباب الثاني والعشرين ) وقد انتشرت هذه المفهوم فى المدارس المسيحية خلال القرون الوسطى ، ومن آثر ذلك أن نسب البرت الكبير هذا الفرض الى ارسطو وسائر تلاميذه ، واتبع تعليمه ما عدا حكيمًا واحدًا قال انه يعتقد بتصور شئين من وحدة بسيطة ، هما المادة العامة والشكل العام .

وكان ابن سينا يقول كغيره من الفلاسفة بامتداد احاطة علم الله بال موجودات العامة لا بالأشياء الخاصة ، والحوادث التي تقع مصادفة ، وينسب الى ظروف الدوائر العلم بالجزئيات ، وانه بواسطة تلك النقوص يتصل علم الله بال موجودات الأرضية ، ويفرض ابن سينا أن لنقوص الدوائر خاصة التخيل التي تلم بأشياء لا حد لها ، لأنه لا يقدر أن لا ينسب العلم بالحوادث التي تقع مصادفة ، والأشياء المفردة إما الى عقول الدوائر ، وإما الى العقل الاهلى . ان الأشياء الخاصة المفردة الأرضية لها رد فعل على عللها القريبة وتخترق صورها الدوائر بالتدرج فتتصل شيئاً فشيئاً من علة الى علة الى أن تصل الى السبب الأول ، وقد أثبتت لنا ابن رشد ان هذا الفرض خاص بابن سينا ، وقد رد ابن رشد عليه

يقول ابن رشد ان الخيال متصل بالحواس ومعتمد عليها ، وحيث ان الحواس لا يمكن نسبتها الى الأجرام السموية حينئذ لا تمكن نسبة الخيال اليها ، وهو يبيح أن

ينسب الادراك للأجرام السموية ، وطبيعة هذا الادراك كطبيعة ادراك المتنون الذي يدع تأليفًا أو صورة أو عمارة أو مثالاً قبل ابرازها من حيز الفكر الى حيز الوجود . ولكن هذا الادراك أو الخيال يلم بالأمر المقصود الجازئ الممماً عاماً أو نوعياً لا الماماً تفصيلياً ، لذا لو فرضنا أن للأجرام السموية خيالاً ، فلا يمكن أن يكون لهذا الخيال علاقة بال موجودات الخاصة الأرضية ، ويظهر مما سبق في الأمثال والإباضح ، أن ابن سينا أراد بفرضه أن يقرب بين السبب الأول وبين الموجودات الأرضية ، وقد حاول هذا الترتيب بإيجاد حلقات متابعة يمكن بواسطتها اتصال القوة المجردة بسائر الموجودات المادية ، ولا يخفى أن ابن سينا حاول في مواطن شتى أن يحيى عن اتباع آراء ارسطو ، ولكن ابن رشد كان على العكس لا يريد الآتبثت سلطة ارسطو الفلسفية ومناصرة آرائه ومبادئه وتحقيق فكره . لذا لم يعلق أهمية كبيرة على ما كان خاصاً بابن سينا من النظريات ، وكثيراً ما اشتهر امتهانه لها ( راجع مرشد الحيران الجزء ١ ص ٢٣١ ملحوظة ١٠ تأليف ميمويند ) أما نظرية النفس فقد عالجها ابن سينا بعناية فائقة ، وقد قلل بالدقة تقسيم ارسطو لمواهب النفسية ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر وأضاف إلى آراء ارسطو ونظرياته شروحاً وملحوظات ذات قيمة ، فقد تبعه حكام العرب في التقسيم القياسي لمواهب النفس البشرية الذي وضعه وسار على سنتهم فلاسفة القرون الوسطى المدرسيون وبعض الحفاظين والمحدثين وهذا هو التقسيم القياسي الذي وضعه ابن سينا

- (١) الخواص الظاهرة أو الخواص الحس
- (٢) الخواص الباطنة
- (٣) الخواص المحركة
- (٤) الخواص العاقلة

وقد قسم كل خاصة منها الى أقسام أدق فذكر القوة الوهمية في الفصل الثالث من القسم الثاني وبها يكون الحيوان حكماً كايفعل الانسان بقوة الفكر أو التأمل فانه بالوهم تعلم الشاة أن صغارها في حاجة الى حنانها وانهن في خطر من الذئب

وكان الفلاسفة السابقون على ابن سينا يخلطون بين تلك القوة ، وبين القوة المحبطة ، ومن خواص ابن سينا أنه جعل مقر خواص النفس في تجاويف المخ الثالثة أما فيما يتعلق بصلة العقل المؤثر بالنفس البشرية فلم يحاول ابن سينا أن يقر رأياً وهو كسائر حكماء العرب يرى في تلك الصلة أسباباً ما تتطلع اليه النفس البشرية ؛ لهذا ينصح للنفوس بالمساعي ولكن يفضل قهر المادة وتطهير النفس من أدراها حتى تصير وعاءً تقىً جديراً بتلقى الامهام الالهي ( راجع كتاب ما وراء الطبيعة الكتاب التاسع الفصل السابع )

يقول ابن سينا « أما النفس العاقلة فكلها الحقيقة خف وتصيرها أن تكون عالمًا عقليًا تبسط فيه صور الموجودات وترتيبها والخير العام الذي يخترق الأشياء عامة وهو قاعدة الكون الأولى ، ثم المواد الروحية العالية ، ثم النفوس المتصلة بالأجساد ، ثم الأجرام السامية ، وما لها من الخواص والحركات ، وهكذا إلى أن تصير النفس عالمًا عقلاً مماثلاً للعالم العقلي بأجمعه عارفة باتم الأشياء . كالمجال النام ، والخير النام ، والحمد النام فتتصل به وتصير كما ذكرت مادة . ولكننا ما دمنا في هذا العالم الأرضي وفي هذه الأجساد فلا نستطيع أن نشعر بذلك السعادة لما يحيط بنا من الشهوات فنحن لا نبحث عن تلك السعادة الكاملة ولا نشعر بأننا قادرون أن نحصل عليها إلا إذا تخلصنا مما يعلقنا بالشهوات وأنواع الفتنة والهوى . حينئذ نستطيع أن تخيل شيئاً من تلك السعادة في نفوسنا شريطة أن تبتد الشكوك وأن تستثير بصائرنا ويفتهر أن الإنسان لا يقدر على الخلاص من هذا العالم وما يحيط به إلا إذا تعلق بأهداب العالم العقلى الذى ذكرت فتجذبه رغبته اليه وتصونه عن النظر الى ما ورائه وهذه السعادة لاتزال الا بمارسة الفضائل والكمالات » ويقول في مكان آخر « يوجد رجال ذوو طبيعة طاهرة اكتسبت نفوسهم قوة بالظاهر وتعلقها بقوانين العالم العقلى . لذا هم ينالون الامهام ويجي إليهم العقل المؤثر في سائر الشؤون ويوجد غيرهم لا حاجة بهم الى الدرس للاتصال بالعقل المؤثر لأنهم يعلمون كل شيء بدون واسطة . هؤلاء هم أصحاب العقل

القدس . وأن هذا العقل ملن السموم بحيث لا يمكن لكل البشر أن ينالهم منه نصيب » (راجع الشهيرستاني ص ٤٢٨ نسخة ألمانية جزء ٢ ص ٣٣٢ - ٣٣١ في آخر تحليل طبيعتاب ابن سينا )

ويرى القارئ مما تقدم من قول الرئيس أنه يقصد بأصحاب العقل المقدس الأنبياء الذين يحظون بالوحى الربانى . وهو قائل به البتة ما دام يعترف بأن بين النفس البشرية والعقل الأول علاقة طبيعية وما دام الإنسان ليس أبداً في حاجة الى الحصول على العقل المكتسب بالدرس

يتبين ذلك مما سبق أن الشرائع السماوية والقوانين الأدبية تشغل مكاناً فسيحاً في مبادىء ابن سينا وأنه بعيد براحتل في لغته الطاولة عن المبادىء الحرة الخالفة للدين التي شرحها وقال بها ابن رشد . وسيرى القارئ فيما يلي مقدار اقتياد ابن رشد الى رأيه في العقل . ويقول ابن سينا يقاء وحدة النفس البشرية التي لها مادة منفصلة عن الجسد ، وأن هذه المادة محافظة على ذاتها ، ولكنها غير متعلقة بالمكان ، أو الزمان (راجع مرشد الحيران جزء ١ ص ٤٣٣ ملحوظة ٢ )

ان في كل فرع من فروع العلوم الفلسفية آراء جديدة أضافها ابن سينا الى فلسفة ارسطو ولكن هذه الفلسفة لم تغير في مجموعها بما أضافه الرئيس تغيراً كبيراً.

وبالجملة فإن ابن سينا أخرج سائر أجزاء فلسفة ارسطو بنظام تام ، وتسلل محكم ، ووسع نطاقها بذهبية الإفلاطونية الحديثة ( نيو بلاتونيزم )

وهو لا ريب معدود اكبر أساتذة فلسفة ارسطو في القرون الوسطى . ومع أنه تأهل كثيراً اكراماً لمبادىء الاسلام فإنه لم يحدث تغييراً كبيراً في مجموع فلسفة ارسطو التي لا يمكن اتفاقها مع الدين الحنيف . ولا ريب في أن الفرزالي قصد اليه بكتابه « تهافت الفلاسفة » .



### ﴿ايضاح عن ابن سينا﴾

أن ما ذكرناه بالإيجاز عن حياة الشيخ الرئيس، من الشؤون العادلة يدل دلالة سطحية على حياته ويختار المؤرخ اذا حاول الوصول الى علم يقيني عن نفسيه ابن سينا وأخلاقه ويظهر للواعف على أخباره أن أبا عبد الجرجاني وهو صاحبه الذي تقل عنه لم يدون ما يلقى شعاعاً من النور على تلك الناحية من حياة الرئيس ولكن المدقق قد يصل بعد طول الامean الى بصيص من الضياء . وقد جاءت النبذ الدالة على خلقه وعقله عرضاً لا قصداً من ذلك أنه نشأ منذ نومته أظفاره مستقلة برأيه وترعرع ونما وهو يحافظ على ذلك الاستقلال بالرأي الذي هو الجوهر في أخلاق الرجال

فقد حكى أن أباء وأخاه كانوا من الأسماعيلية وأنه سمع منها كلاماً في النفس والعقل على طريقة يرضها أبوه وأخوه ولا يقبلها عقله ولا ترتاح إليها نفسه فلم يقبل عليها وربما عنها ، وهذا الاستقلال في الرأي والاعتداد بالنفس دليل قوة الفكر والإرادة . حقاً أن الاعتداد بالنفس من أدلة الاعجاب بها وفي الاعجاب بالنفس عيوب ومحاسن ، ويظهر لنا أن ابن سينا استفاد باعجابه بنفسه سوا في خلقه وعلوأ في مقاصده واقتراباً من المثل الأعلى ولم يخف علينا ذلك فقد وصف نفسه بالتقدم في العلم والبراعة فيه بكلام ملئه الاعجاب بالذات ويظهر من أخباره أنه كان عقرياً ممتازاً قادراً على الالام بالعلوم والمعارف واستنباط الأفكار القوية ببساطة وبدون تكليف ظاهر أو خفي فكان عقله مخلوقاً للفلسفة . فقد سبقه في كل الأمم فلاسفة وصلوا الى الحقيقة بعد الجهد والتعب وبعد التأمل والمعاناة في سبيل البحث عنها ولكن ابن سينا كان فذاً في عقريته حقاً وكان ذكاؤه من النوع الذي يظهر قبل أوان ظهوره عند أشباهه في السن والمواهب فقد أتم ابن سينا تعليمه ودراسته في أواخر العقد الثاني من عمره الخالق بالعجبائب وكان على قمة الفتوى مالكا زمام العلوم المعروفة لعهده يمسها ويحفظها ويحملها ثم اندمجت تلك العلوم في نفسه ففضحت النفس وتجلت معرفتها أجمل تجلى وليس لدينا دليل على أنه زاد على علمه شيئاً بكر السنين ومرها ولكنه أحسن استعمال الأدوات التي جباه الله إليها فلما فرغ من تحصيل العلوم بأسرها في مقبل الشباب لم يزد عليها شيئاً ولم يتجدد له علم ولكن فطرته السليمة وبصيرته المنورة وعقله الجبار وإرادته القوية تضافرت كلها وتآزرت على المحافظة فيها بقى من عمره على الأسس العالمية التي ركزت في نفسه في عنفوان الفتوى والتي صرف جهده في صقلها وتمديها .

ومما يؤيد قولنا بأن عقل ابن سينا كان خلوقاً للفلسفة ، وأن ممارسة العقلية كانت لديه أسهل منها لدى غيره ، أنه بعد تفوقه في سرعة احراز العلوم ، وامتلاك ناصيتها بقليل عنه ، صار التأليف والتصنيف من أبسط الأمور وأسهلها وأسرعها لديه ، فلم يكن من الحكماء الذين يطيلون النظر فيما يكتبون ، ثم اذا هم دونوا شيئاً يصرفون وقتاً في تحويره وتبديله بعد تقاده وتحيصه ، بل كان ابن سينا فياضاً بحكته وفلسفته يثبتها ، ولا يمحو ما أثبتت ، ولا يتزدد في تبييض أو تصحيح ، ولا يشك في صحة ما كتب . ودليلنا على ذلك كثرة الكتب التي ألفها ابن سينا ، وكلها قيمة ممتعة ، وقد ألف بعضها وهو في نضارة العمر يتطرق في وجهه ماء الشباب ، على أنه لم يبلغ أكثر من ثلث وخمسين سنة على الأقل أو ثمان وخمسين سنة على الأكثر

ينتج مما تقدم أن الشيخ كان من أظهر صفاتـه كثرة العمل وسهولـته ، وسرعة اتمامـه وكان يشبه جوته الفيلسوف الألماني من بعض وجوهـه ، فـان جـوته ألف رواية «فـوست» في جـزـئـين بينـ الـأـوـلـ والـثـانـيـ مـنـهـماـ نحوـ سـتـينـ عـامـاً ، كذلكـ ابنـ سـيناـ أـلـفـ الجزـءـ الـأـوـلـ منـ الشـفـاءـ مـذـكـانـ فـيـ مـعـيـةـ الـأـمـيرـ شـهـسـ الدـوـلـةـ ، وـماـ زـالـ يـوـالـيـ التـأـلـيفـ فـيـهـ فـيـ فـرـاتـ مـتـبـاعـدـةـ حـتـىـ أـمـهـ وـهـوـ فـيـ مـعـيـةـ الـأـمـيرـ عـلـاءـ الدـوـلـةـ . وـهـذـاـ دـلـيـلـ عـلـىـ أـنـ رـضـىـ عـمـاـ أـلـفـهـ فـيـ شـبـابـهـ بـعـدـ أـنـ بـلـغـ أـشـدـهـ ، وـبـثـتـ فـيـ الـحـكـمـ قـدـمـهـ . كذلكـ كـانـ حـالـ «جـوـتـهـ» وـكـتابـهـ الـخـالـدـ «فـوـسـتـ» ، وكذلكـ كـانـ كـتـابـ الشـفـاءـ لـلـرـئـيـسـ أـوـسـعـ وـأـمـتـعـ مـاـ وـضـعـهـ فـيـ الـحـكـمـ .

أما عن عقيدة ابن سينا فقد وردت نصوص تدعو للتقول والظاهر ، ولكن الاخبار الصادقة الصحيحة المروية عن الجرجاني الثقة وغيره ، مجعمة على أن الشيخ الرئيس كان إذا أشكلت عليه معضلة ، توضاً وقصد المسجد الجامع وصل ودعا الله أن يسهلها عليه ، ويفتح مغلقتها بين يديه ، وهذا دليل على العاطفة الدينية القوية في نفس ابن سينا . ويصبح لنا أن نقول إن إيمانه كان جزءاً من عقريته ، وإن اعتقاده بواجب الوجود كان من أقوى أسباب ظهور عبريته

أما ما رواه الجرجاني من أن الرئيس كان شديد القوى كلها وأن قوة الحب كانت لديه أقوى وأغلب ، وأن مظاهر تلك القوة المعنوية والمادية جذبت الشيخ إليها ، واستدعت منه جهوداً أثرت في مزاجه ، وكانت من أسباب علته وارتفاع وطأتها عليه ، فقد كان

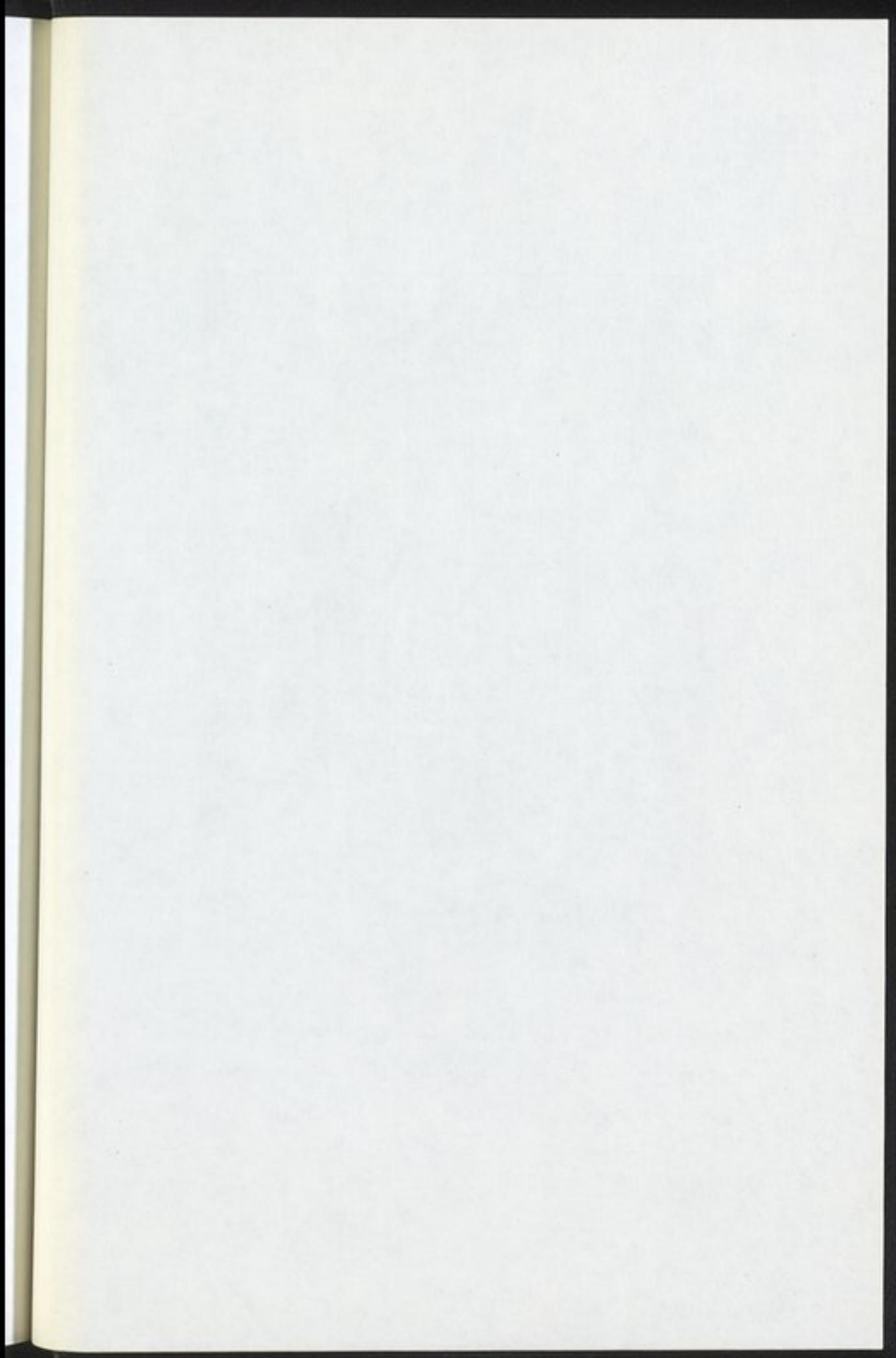
هذا صحياً ، وكانت هذه الصفات موضع العجب لدى الباحثين ، ولكن منذ ظهر العالمة «فرويد» واستوفى النظر فيها بين قوة الحب الجنسي والمواهب المقلية ، فقد أصبحت دراسة تلك العاطفة القوية لدى العبريين ، من أهم الوسائل للوقوف على كثير من خفايا نفوسهم وأسرار حياتهم العقلية والقلبية ، وهذه الاشياء التي ذكرت تاميناً في تاريخ الفلسفه ، أصبحت ذات شأن كبير في نظر علماء النفس وتحليل قواها ومواهها . وصار هذا البحث نفسه علماً قائماً بذاته اسمه ( Psychoanalyse )





(صورة ثمينة)

للمنزل الذي ألف فيه الغزالى كتاب «احياء علوم الدين» بالجهة الشمالية  
الشرقية لقبة الصخرة بالقدس الشريف . والواقف الى اليمين السيد اسحق درويش  
الحسيني بك مفتشر المعرف الاهلية بفلسطين والى اليسار الفيلسوف الشاعر الكبير  
صديقهنا أمين الريحانى ، واليه يرجع الفضل في اهداء هذه الصورة



## ٤ — الغزالى

ابو حامد محمد بن محمد الغزالى ، كان يدعوه العامة بالغزال ، أَكْبر علماء الكلام لهده وأحد أئمَّة المذهب الشافعى . ولد في طوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ للهجرة (١٠٥٨ للمسيح) ودرس العلوم في بلده ، ثم رحل في طلب العلم الى نيسابور ، وظهرت عليه منذ صباح علامات الذكاء ، الفارق والنجابة النادرة . وكان علمه الواسع بعلوم الكلام ، ووقفه على فنون الفلسفة ، سبباً في اقبال نظام الملك وزير السلطان ملك شاه السلاجوق عليه ، فوكل اليه إدارة المدرسة النظامية التي أسسها بغداد .  
وكان الغزالى حينئذ في الثالثة والثلاثين وله بين العلماء مرتبة رفيعة . وبعد سنتين قليلة ترك المدرسة النظامية ، وقصد إلى أداء فريضة الحج في مكة ، ولما أتم هذا الفرض المقدس ، ألقى دروساً في جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية ، وإذ كان بالاسكندرية أُوشك أن يرحل إلى المغرب ليقدم على يوسف بن تاشفين أمير مراكش أحد أمراء المرابطين فأتاه نهى يوسف ، فعاد إلى طوس واقطع إلى حياة الفكر ، وعاش عيش المتصوفة وانكب على تأليف الكتب ، وكانت غايتها من وضعها تقرير امتياز دين الإسلام على غيره من الأديان ، وعلى الفلسفة ولذا سمي حجة الإسلام وزين الدين وأشهر كتبه إحياء علوم الدين وهو كتاب في علم الكلام والأداب مقسم إلى أربعة أقسام : الأولى في الشعائر والاحتفالات الدينية والثانية في القوانين الخاصة بأحوال الحياة الدنيوية والثالث فيما يهلك والرابع فيما ينقذ ، أى في الرذائل والفضائل  
ثم هجرتأليف وعاد إلى نيسابور ، ليدبر المدرسة النظامية ، ثم عاد إلى طوس وأسس ملجاً للصوفيين (تكية) وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل ، وقضى إلى رحمة الله عام ٥٠٥ للهجرة (١١١١ للمسيح )

أما المعلومات الكاملة عن حياته ، فقد أعطاها الموسى دى هامير ، في مقدمة كتاب «أيها الولد» في الترجمة العربية الألمانية ، وهو كتاب في الأخلاق من كتب الغزالى

إنما الذي يهمنا في هذا الباب ، هو تاريخ حیاة الغزالی الفکریة ، وسير دراسته والدرجة التي تنبغى له بين فلاسفة الاسلام ، وتأثيره في فلسفۃ عصره ، وقد هدانا الى حل تلك المسائل الغزالی ذاته في كتاب اسمه « المند من الضلال » وقد شرح فيه حقائق الموجودات وحلل هذا الكتاب تحلیلاً كاملاً المسوی بالایا والموسوی شمولدرز في مقالة على « مبادی الفلسفۃ عند العرب » وقد نشر شمولدرز نص رسالة الغزالی العربي وترجمة فرنزیة فيها بعض أغلاظ ولكنها لا شک كافية .

وهذه الرسالة هي في شكل جوابات على أسئلة وجهها اليه صديق فتكلم أولاً في الصعوبة التي تقبیها في التبیز بين المبادی ، والتعالیم الفلسفیة المختلفة ، وفي معرفة الخطأ من الصواب ، وتکلام عن المسعى الذي لم ینته من بذله منذ سن العشرين في سبيل الوقف على الحق . قال وبعد أن درس مبادی الفلسفۃ الدينیة والحكمة وتعمق فيها أخذ يشك في كل شيء ، وسقط في هوة الجحود المطلق وارتبا فيها یهدیه اليه الحس ، الذي طلما یرشدنا الى أحكام ينافقها العقل ، كذلك لم يكن العقل كافیاً لاقناع الغزالی لأن لا شيء یثبت صحة مبادیه ، وأن الذي نعتقد صواباً في اليقظة بواسطة الحس أو العقل ليس كذلك إلا لعلاقته بالحال التي نحن عليها ولكن هل نحن متحققوں من أن حالاً آخر لا تتوافق تلك وتكون بالنسبة لليقظة كنسبة اليقظة للنوم بحيث نعرف في تلك الحال الحادثة أن كل ما یحسبناه صحيحًا بواسطة العقل ، لم يكن إلا حلمًا لا حقيقة له . وفي الواقع رجع الغزالی عن جحوده ، ولكن هذا لم يكن بقوة العقل إنما في اثناء بحثه عن الحقيقة ، انقطع للتعمق في مبادی المتكلمين والباطنية والفلسفۃ والتصوفین ، ولم تجد نفسه هداها إلا في التصوف والتأمل والانجذاب الذي یعرفه الصوفیون . يید أنه ليس للغزالی أثر ظاهر في مبادی الصوفیین ، ولكن أثره الأعظم هو في تاريخ الفلسفۃ العربية فان جحوده الذي لم یظهره في كتبه بشكل مبدأ ، خدمه ليطعن المبادی الفلسفیة طعنة مشؤومة

بين مؤلفات الغزالی التي عددها الموسیو هامر في رسالته كتاب جدیران بالنظر .

الكتاب الأول « مقاصد الفلسفة » ، الثاني « تهافت الفلسفة » ، أما كتاب المقاصد فهو تلخيص للعلوم الفلسفية شرح فيه المؤلف علم المنطق ، وما وراء الطبيعة ، والطبيعيات ولم يبتعد في شرحة عن مبادىء أرسطو ، التي شرحها الفارابي وابن سينا وقد قُلل هذا الكتاب إلى اللغة اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر بواسطة « دومينيك جندسالفي » وطبع في البندقية عام ١٥٠٦ م . بواسطة « برتوس ليشتنتين دى كولوفن » تحت اسم « منطق العرب وحكمتهم لغزالى » .

وقد يدهش من يرى الغزالى في المقاصد يشرح مبادىء الفلسفة التي يهدىها في كتاب التهافت وقد ظن المosisior يترف كتابه (Geschichte der Philosophie) ( تاريخ الفلسفة ج ٨ ص ٥٩) أن الغزالى كتب المقاصد ، لما كان لا يزال قائلًا مبادىء أرسطو ولكن الحقيقة هي أن الغزالى لم يرد بالمقاصد إلا الاستعداد لهدم المبادىء التي شرحها شرحاً وافياً ، كما بين ذلك في المقدمة التي لم تنشر في كل النسخ الخطية اللاتينية وفي طبعة فنس (البندقية) ولكنها موجودة في نسختين خطيتين باللغة العبرية وفي نسخة لاتينية في مكتبة السربون . وهذا ما قاله الغزالى في المقدمة ردًا على من سأله رد حجة الفلسفة : « تأسلى يا أخي تأليف كتاب كامل واضح للرد على الفلسفة وتبيين خطأ مبادئهم لتحقق بذلك الواقع في الخطأ ، ولكن هذا عبث قبل أن تعرف مبادئهم وتعاليمهم تمام المعرفة لأن الرغبة في الوقوف على خطأ بعض الآراء قبل الوقف عليها تمام الوقف تعد خطأ ينتهي بالمعنى والخلط . فظهور لي من الضروري قبل الشروع في تفض آراء الفلسفة أن أضع كتاباً أشرح فيه مبادئ علوم المنطقية والطبيعية والاطلاقية دون التمييز بين الخطأ والصواب في مبادئهم لأن غايتي هي شرح نتائج أقوالهم دون الإسهاب في أمور زائدة عن الحاجة ولا علاقة لها بالبحث ، فسأكتفى بشرح مبادئهم مضيًّا إليها الأدلة التي يثبتون بها أقوالهم ، فغاية هذا الكتاب هي شرح مقاصد الفلسفة وهذا أختارت له ذلك الاسم » . ثم ذكر الغزالى أنه سيترك العلوم الاطلاقية جانبًا لاتفاق العامة على صحة مبادئها وأن ليس بها ما يحتاج إلى النقض وكذلك مبادىء

المنطق هي على العموم صحيحة والخطأ فيها نادر، أما الطبيعتين فالحق فيها متزوج بالباطل.

وهذا ختام الكتاب في الأصل العربي والنسختين العبريتين : « فهذا ما أردنا أن نحكى من علومهم المنطقية والاهمية والطبيعية من غير اشتغال بتقييز الفتن من السمين والحق من الباطل ولنفتح بعد هذا الكتاب تهاافت الفلسفه حتى يتضح برهان ما هو باطل من هذه الجملة » .

وبعد هذا البيان الشاف ، ليس مكان للعجب من شرح مبادئ الفلسفه في كتاب المقاصد . أما كتاب التهاافت فغاية الغزالى منه هي تقض تعاليم الفلسفه ، بفقد عام يظهر ما فيها من التناقض ، ويوضح مخالفتها لعقل ، وهذا نص ختام كتاب التهاافت « واذا اُعترض علينا بأن اثقادنا لا يخلو من الريب ، تقول إن بالنقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل ، فإذا عرضت صعوبة أمكن حلها بفحص النقد والاعتراض . إنما الذى نرمى إليه في هذا الكتاب ، هو أن نشرح مبادئهم وأن تقابلها بما ينفعها من الأدلة ولا نريد أن تكون على مبدأ منها ، وليس مقصدنا أن نذكر أدلة على حدوث العالم ، إنما هدم ما ذكره من الأدلة تأييداً لقول بقدم المادة . وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع في تأليف غيرها لاثبات الرأى الصحيح الذى غايتها تشيد الحق ، كما أن غايتنا من هذا الكتاب هي هدم الباطل »

وببدأ الغزالى مقدمة الكتاب بفقد أرأى القائلين بأراء الفلسفه ، المعرضين عن حكمة الدين ليثبت أن كل ما يقولون به مما يخالف قواعد الدين ليس له أساس .

ثم اسهب في القواعد الأربع ، التي اهتدى بها في تأليف هذا الكتاب ، وبعد المقدمة شرع الغزالى في تقض حجج الفلسفه في عشرين نقطة ، ست عشرة منها في الآلهيات وأربع في الطبيعتين .

وأهم ما في هذه النقط هو الفصل المتعلق بالمبنيات ، وملخص قوله في هذا الباب يرجع إلى مسألتين : الأولى انه اذا اجتمع أمران معًا فليس فيه دليل قاطع على أن

الأول علة الثاني ، الثانية : اذا فرضنا صحة فعل بعض الظروف ( تعلق أمر بأمر ) بناء على قانون طبيعي ، فليس ينبع من ذلك أن الأثر يكون بذاته في ظروف مماثلة حتى ولو كانت الأشياء مماثلة . فان القطن يمكن بارادة الله أن يتخذ شكلاً يشبه الحريق ، وبعبارة أخرى أن ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة أو قاعدة العدل ، هو أمر يقع تبعاً لارادة الله ونحن قبله كأمر واقع محقق لأن الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الأمور فعلمانا إياه ، فليس هناك ، والأمر كذلك ، قانون طبيعي ثابت يقيد ارادة الخالق جل وعلا .

تقول ان بعض الفلاسفة ، مثل ابن رشد كانوا يعتقدون أن الغزال لم يكن مخلصاً في قوله ، وان الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، كان على نقط محدودة ، اما أراد الطعن عليهم في سائر النقط لتزداد به ثقة أهل السنة . وذكر موسى بن ناربون ، بعد أن ذكر رأي ابن رشد السابق في بداية شرحه على المقاصد ، ان الغزال كتب بعد الفراغ من تأليف التهافت ، رسالة صغيرة لم يعلم بها الا بعض المقربين وفيها ردود على ما وجده من النقد الى مبادئ الفلاسفة ، وان هذا الكتاب يُسمى « رسالة وضعاً أبو حامد بعد التهافت ليكشف عن فكره للحكا ، وفيها مقاصد المقاصد واللبيب تكتفي الاشارة » وفي هذا الكتاب أبحاث إلهية ذات أهمية كبيرة ولكن لغتها عویصة الفهم على العامة ، وقد بدأ هذه الرسالة بالكلام في الدوائر العليا وحركاتها وقوتها ، ثم تكلم في الحركة الأولى وفي صفاتها ، ثم تكلم في النفس ، وليس في هذه الرسالة أثر لاحتقار الفلسفة كما في التهافت ابداً يقيم الأدلة كأنه بعض الحكماء لا كالمتكلمين ، ويثبت بالحججة العقلية اموراً في الآلهيات ، حاول تضليلها في التهافت . فإنه يقول في هذه الرسالة مع الفلاسفة بازليه آزمان وحركة الدوائر السماوية ، وفي ختام هذه الرسالة حرم الغزال الاطلاع عليها الا على أهل النفوس القوية ، والمقول السليمة ، عملاً بقول النبي (ص) « خاطبوا الناس على قدر عقوتهم » .

كتب ابن الطفيلي رغم احترامه للغزال ، يوضح اضطرابه وتردداته في مبادئه

( قلأً عن كتاب حـ بن يقطان صفحة ١٩ - ٢١ ) بذة أوطا «اما عن كنـاتـاتـ الـامـامـ الفـزـالـيـ . . . . الخـ ». ثم ذـكـرـ ابنـ الطـفـيلـ بـذـةـ منـ كـتـبـ الفـزـالـيـ ، مـؤـدـاـهـ أـنـهـ أـلـفـ كـتـبـاـ باـطـنـيـةـ ، لـاـ يـطـلـعـ عـلـيـهاـ إـلـاـ فـرـيقـ مـنـ الـخـاصـةـ المـقـرـبـينـ وـاـنـ هـذـهـ الـكـتـبـ لـيـسـ فـيـهاـ وـجـدـ فـيـ مـكـانـ الـأـنـدـلـسـ وـأـهـمـهاـ كـتـابـ الـمـضـنـونـ بـهـ وـهـوـ مـوـجـودـ بـصـحـبـةـ أـرـبعـ رـسـائـلـ لـلـفـزـالـيـ فـيـ الـمـكـتبـةـ الـوـطـنـيـةـ بـيـارـيسـ ( الـمـكـتبـةـ الـإـمـپـراـطـورـيـةـ سـابـقاـ ) تـحـتـ عـدـدـ ٨٨٤ـ نـسـخـ خـطـيـةـ وـذـكـرـهـ الـعـلـامـ شـمـولـدـرـزـ فـيـ مـقـالـهـ صـ ٢١٣ـ مـذـكـرـةـ ١ـ بـالـهـامـشـ وـفـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ «ـ الـمـضـنـونـ بـهـ »ـ أـظـهـرـ الـفـزـالـيـ اـنـقـاقـهـ مـعـ الـفـلـاسـفـةـ عـلـىـ قـدـمـ الـعـالـمـ وـيـقـولـ كـفـوـلـ بـأـنـ الـذـاتـ الـعـلـيـةـ تـعـلـمـ الـأـمـورـ إـجـمـالـاـ لـاـ تـفـصـيـلـاـ أـىـ تـحـيطـ بـالـكـلـيـاتـ لـاـ بـالـجـزـئـيـاتـ ، وـأـنـهـ بـحـرـدةـ عـنـ الصـفـاتـ ، وـلـكـنـ بـعـضـ الـمـؤـلـفـينـ نـفـيـ نـسـبـةـ مـثـلـ هـذـاـ الـكـتـابـ لـلـفـزـالـيـ ، لـبـعـدـ عـمـاـ كـانـ يـقـولـ بـهـ حـجـةـ الـاسـلـامـ فـيـ أـهـمـاتـ كـتـبـهـ ( يـرـاجـعـ فـهـرـسـتـ الـحـاجـ خـلـيـفـةـ طـبـعةـ الـمـوـسـيـوـ فـلـوـجـلـ جـ ٥ـ صـ ٥٩٠ـ )

وـجـلـةـ القـوـلـ أـنـ الـفـزـالـيـ إـذـاـ كـانـ لـهـ مـبـداـ خـاصـ بـهـ فـانـهـ لـمـ يـهـدـ إـلـاـ بـالـتـأـمـلـ وـبـالـأـنـجـذـابـ الـذـىـ حلـ بـهـ مـنـذـ تـصـوـفـ وـلـاـ تـكـوـنـ تـيـقـنـةـ الـأـنـجـذـابـ فـيـ الـوـاقـعـ مـبـداـ فـلـسـفـيـاـ . ثمـ أـنـ الـفـزـالـيـ يـعـقـ أـهـمـيـةـ كـبـرـىـ عـلـىـ الـعـلـمـ وـهـوـ يـيـثـلـهـ فـيـ كـتـابـهـ «ـ اـيـهـ الـوـلـدـ »ـ بـالـثـرـةـ وـالـعـلـمـ بـالـشـجـرـةـ . وـمـنـ أـهـمـ كـتـبـهـ فـيـ الـأـخـلـاقـ وـالـحـثـ عـلـىـ الـفـضـيـلـةـ كـتـابـ «ـ مـيـزـانـ الـأـعـمـالـ »ـ طـبـعـ لـهـ تـفـسـيرـ عـبـرـيـ فـيـ لـيـزـيجـ عـامـ ١٨٣٩ـ وـنـاقـلـهـ عـنـ الـعـرـيـةـ الـمـلـمـ اـبـرـاهـيمـ اـبـنـ حـسـدـ اـيـ اـسـرـائـيلـ الـأـنـدـلـسـيـ

وـأـهـمـيـةـ الـفـزـالـيـ عـنـ الـأـفـرـنجـيـ هـيـ فـيـ جـمـودـهـ الـعـلـومـ الـفـلـسـفـيـةـ وـيـقـولـ عـلـمـاؤـهـ أـنـهـ طـعنـ الـفـلـاسـفـةـ فـيـ الشـرـقـ الـعـرـبـ طـعـنـةـ قـاضـيـةـ وـكـانـ يـكـوـنـ نـصـيـبـهـ فـيـ الـغـربـ كـذـلـكـ لـوـ لـمـ تـاقـ فـيـ اـبـنـ رـشـدـ حـامـيـاـ لـهـ أـحـيـاـهـ قـرـنـاـ مـنـ الـزـمـانـ



## ﴿ ايضاح عن الغزالى ﴾

(١)

لا شك في أن هذا الفيلسوف الحكيم ، يعد من أعظم أعلام الفكر العربي الإسلامي ومن أئمة أهل البحث والنظر في علوم الدنيا والدين ، وقد عده كثيرون من مؤرخي الفلسفة والأدب من نوادر الدهر بوجهاً ونوراً . وقد كان من الفطاحل الذين زانوا القرن الخامس الهجري بعد نهاية الصدر الأول ، وقد شاء أن يكون من تأليفه ذلك الكتاب الذي فيه أحياء واتسائى لأنّ آثار السلف الصالح ، فلقبوه بمحجة الإسلام بحق دون مغalaة أو جحالة أما عن اسمه فقد اختلفوا في هل كان الغزالى بتخفيف الزاي أو تشديدها ، وقد بحثت هذه المسألة في « شذرات الذهب » وال عبر لشمس الدين الذهبي و « طبقات الشافية » لعبد الرحيم الاسنوى فقرروا أن اسمه كان بتشدد الزاي ، فقالوا الغزالى كالبطارى والخجازى بتشدد الزاي والطاء والباء وهذه لمحة أهل خراسان في غزال وعطار وخباز بتشدد الحروف الوسطى . وجاء في « طبقات الشافية » أن أباه كان ينزل الصوف فلقبه مستفاد من صناعة أبيه ولكن السمعانى قال « أن لقبه مستفاد من نسبته الى غزالة وهي إحدى ضواحي طوس » ونحن نميل الى تعليل السمعانى واطلاق اللقب بتخفيف الزاي سواء كان الوالد ينزل الصوف ويبيعه في حانوته أم لم يكن ، فقد توفي تاركا ولديه محمدأ ( وهو ابو حامد ) واحد في غضاضة الطفولة ، وكان بلا ريب رقيق الحال فأوصى بهما صديقاً متصوفاً قام على تهذيبهما حتى استنفذ تركة أبيهما ، وقد شاءت الأقدار للغزالى أن يسافر ويرحل في طلب العلم كل الفلاسفة والحكماء والأنبياء والمصلحين الذين لا تكون نقوتهم إلا بالآلام في أوطانهم وفي اغترابهم . وقد صار الغزالى أنظر أهل زمانه ، واستطاع أن يؤلف ويدرس ويفيد الناس في حياة استاذه وهو في مقتبل عمره ، وهو شبيه في ذلك بابن سينا

(٢)

وما شاهدناه في اتصال الفلاسفة السابقين ، ومـ الـ كـنـدىـ والـ فـارـانـىـ وـابـنـ سـيـنـاـ بالـخـلـفـاءـ والـوزـراءـ ، وما اتخذـوهـ منـ ذـلـكـ وـسـيـلـةـ لـنـشـرـ أـفـكـارـهـ وـتـروـيجـ مـبـادـئـهـ ، نـشـاهـدـهـ أـيـضاـ فيـ حـيـاةـ الغـزالـىـ ، فـقـدـ اـتـصـلـ بـنـظـامـ الـمـلـكـ وـغـزـرـ الـمـلـكـ وـعـاشـ فـيـ ظـالـلـ آـلـ سـلـجـوقـ ، فـكـأـنـ الـفـلـسـفـةـ الـمـسـكـيـنـةـ كـانـ أـبـداـ فـيـ حـاجـةـ لـلـاحـتـاءـ بـقـوـةـ الـدـوـلـةـ مـنـذـ بـدـاـيـةـ التـارـيخـ ، وـهـذـاـ اـرـسـطـوـطـالـيـسـ الـيـونـانـيـ وـالـمـلـمـ الـأـوـلـ كـانـ يـعـيـشـ فـيـ ظـلـ فـيـلـيـدـسـ الـمـقـدـونـيـ وـأـبـنـ الـاسـكـنـدـرـ ، وـكـانـ فـولـتـيرـ

(٦)

في الأزمان الحديثة يعيش في بلاط فرديريك الأكبر ، وكان جوته الالماني العظيم في بلاط امير فيار ، ولم تتحرر الفلسفة وأصحابها إلا في حالتين ، حالة الفيلسوف القانع الذي يعيش من عمله الضئيل ليندلي الحكمة ، مثل سبينوزا الذي قضى حياته في صناعة الساعات والتأليف ، والحالة الثانية حالة الفيلسوف الممول ، اما بميراث مثل ارثور شوبنور واما بشرات مؤلفاته مثل جون ستيفارت ميل ، وهذا اندر ما يكون بين الحكام فمعظم هؤلاء القوم فقراء يعيشون من ثمرة أفكارهم بالتدريس والكتابة ؛ مثل فرديريك نيتشيه وبرجسون وغيرهما

( ٣ )

بين كتب أبي حامد التي ذكرناها في ترجمته كتاب « المضنوء به على غير أهله » وقد وصفه بعض كتاب الأفرينجي بأنه اعتراف الغزالي تشبيهاً له باعتراف جان جاك روسو ، على أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتابين ، فجان جاك روسو دون اعترافه شاملًا لجميع شئون حياته المادية والمعنوية والعقلية ، ولكن الشيخ الغزالي جعل هذا الاعتراف قاصرًا على حياته العقلية والقلبية ، وهو رسالة إلى صديقه له وصفه بأنه أخوه وجعل هذا الكتاب جواباً على سؤال توجه إليه من هذا الأخ ؛ فقال في انتهائه « فقد سألتني أهلاً الأخ أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها ، وأحكى لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع بيان المسالك والطرق ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يقان الاستبصار ، وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام ، وما ازدرته ثالثاً من طرق التفلسف وما ارتضيته آخرًا من طريقة التصوف ، وما انخل إلى في تضاعيف تفتيشى عن أقوال الخلق من لباب الحق ، وما صرفني عن نشر العلم بقداد مع كثرة الطلبة ، وما دعاني إلى معاودتي بنيسابور بعد طول المدة » .

والظاهر من هذه النبذة الافتتاحية أن الغزالي قلس كثيراً في استخلاص الحق ، وأنه ازدرى الفلسفة وارتضى التصوف وهذا هو مفتاح حياته العقلية ، وظاهر من اعتراف الغزالي انه كان في عنفوان شبابه منذ راهق البلوغ قبل بلوغ العشرين ، الى أن أناف على الخمسين أي قبيل موته بخمس سنين ، لأنه توفي في نصف العقد السادس ، يحاول أن يستكشف أسرار كل طائفة بحرية مطلقة لا فرق في ذلك بين حمق ومبطل ، ومتسلٍّ وبمبتدع ، فجتمع في بحثه بين درس الفيلسوف ليقف على كنه فلسفته ، والمتكلم ليجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلاته ، والصوفى ليحرض على العثور على سر صفوته ، وأيضاً الزنديق المعطل والملحد الجاحد ليتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقه

(٤)

وهذه حرية في البحث واستقصاء في الدرس يدلان على سعة صدره وسو فكره، إذ لا يمكن للمحقق ان يستوعب سبل الحقيقة بغير الجماع بين سائر مظاهرها ، مما يقال للشىء وعليه كما كان شأن «فانت» في كتابه الجليل «نقد العقل الصحيح أو العقل الصراح» وقد كان هذا الشيخ الجليل الغزالى في تعطش الى درك حقائق الأمور من اول أمره وريغان عمره ، وكان البحث وراء الحقيقة غريرة وفطرة وضعت في جبلته . وما يمده بالنظر في نفسية هذا الفيلسوف انه ما زال هذا دأبه ودينه حتى اخلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ، لأن مطلوبه كان العلم بحقائق الأمور ، ومن امثاله التي ضربها في رفة قدر العلم في نظره انه اذا علم ان العشرة اكثرا من الثلاثة فلو قال له قائل لا بل الثلاثة اكثرا بدليل انى اقول هذه العصا ثعباناً وقلها وشاهد ذلك منه ، لن يشك بسبب هذه المجزءة او الكراهة او الحيلة السحرية في معرفته أن العشرة اكثرا من الثلاثة ولم يحصل له منه إلا التعجب من قدرة هذا الذى قلب العصا ثعباناً ، فاما الشك فيما علم فلا ، ثم ثبت له أن كل ما لا يعنه على هذا الوجه ولا يتأكده على هذا النوع اليقيني فهو علم لا ثقة له به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني

(٥)

والغريب في أمر هذا الفيلسوف أنه سلك سبيلاً الفلسفة الحسية قبل (دافيد هيوم) الانجليزى بستة أو سبعة قرون ، وإذا علمنا أن دافيد هيوم كان له أعظم فضل في تنمية فكر «عمانوئيل فانت» الالماني الذى أقر في كتابه بأن هيوم هو الذى أيقظه من غفلته ، لعلنا مقدار عقل الفيلسوف الغزالى بالنسبة لهؤلاء المحدثين الاجماد من أهل أوربا ، فإن الغزالى فتش عن العلوم فوجد نفسه عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسية والضروريات ، فقال الآن بعد حصوله اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجلبات وهي الحسية والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً ليتبين أن ثقته بالمحسوسات وأمانه من الفلط في الضروريات من جنس أمانه الذى كان من قبل في التقليديات

(٦)

ولما وصل إلى الفلسفة ، قال أن الدهرين أول الفلسفه الاقدمين ، وانهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً

والصنف الثاني الطبيعيون وم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فزعموا أن النفس تموت ولا تعود ، وجحدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والقيمة والحساب ، فانخلع عنهم الالجام وانهمكوا في الشهوات انماك الانعدام والصنف الثالث وقد وصفهم الغزالي بأنهم الاهيون وم المتأخرون ، منهم سقراط وهو استاذ أفلاطون ، وأفلاطون استاذ ارسطوطاليس ، وارسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخر لهم ما لم يكن مخراً من قبل ، وانضج لهم ما كان فيما من علومهم ، وهؤلاء الاهيون ردوا على الصنفين السابقين وم الدهريون والطبيعيون ، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغناها به غيرهم ، ثم رد ارسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الاهيين ردأ لم يقصر فيه حتى تبرأ عنهم جمِيعاً

ومن العجيب أن الامام الغزالي مع اعتقاده بفضل فلاسفة الاغريق لاسيا ارسطو ، فإنه عاب على الفلاسفة الاسلاميين اتباعهم إياه ، وذكر أن ابن سينا والفارابي لم يتم بنقل ارسطو من فلاسفة الاسلام أحد كقيام «ذين الرجلين» . وكان هذا بالطبع قبل ظهور ابن رشد ولو أدركه الغزالي لفضلهم عليهم ما وان كان لها فضل السبق والتقدم

## (٧)

ولما فرغ الغزالي من النظر في العلوم الفلسفية وقبل منها ما قبل ، وزيف ما زيف شعر بأن علومهم غير وافية بكل الغرض ، فاتجه نظره إلى البحث في مذهب التعلم وعائمه ولكنه قبل الشروع في درس هذا المذهب وصل إلى ما وصل إليه «عمانوئيل قانت» من أن العقل ليس مستقلاً بالاحتياطة بجميع المطالب ، ولا كائناً للغطاء عن جميع المعضلات وبهذه العقيدة الجديدة التي تعد المرحلة الثانية في تكوين عقل الغزالي ، فإن المرحلة الأولى كانت التقليد ، والثانية كانت البحث في أقوال المتكلمين وال فلاسفة ، أخذ يدرس مبادئ طائفة التعليمية فابتداً بطلب كتبهم كما فعل في كتب الفلسفة ، وترتيب كلامهم ورتبه ترتيباً حكماً مقارناً للتحقيق ، واستوفى الجواب عنه حتى انكر بعض أهل زمانه من العلماء عليه وبالغته في تقرير جتهم ، وقالوا إن هذا سعي لهم أى طائفة تعليمية وانهم كانوا يعجزون عن نصرة طائفتهم لولا تحقيق الغزالي وترتيبه

## (٨)

وليس هذا الاعتراض بين علماء الاسلام حديثاً ، فقد أنكر احمد بن حنبل على الحارث المخسي كتابه في الرد على المعتزلة ، فأجابه الحارث بأن الرد على البدعة فرض

فقال ابن حنبل «نعم ولكن حكى شهتهم أولا ثم أجبت عنها فلم تأمن أن يطالع الشهبة من تعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب أو ينظر إليه ولا يفهم كنهه» وما ذكره ابن حنبل حق ولكن في شهبة لم تنشر ولم تنشر ، أما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب إلا بعد حكاية الشهبات على حقيقتها كما فعلنا في كتاب «الشهاب الراسد» الذي جعلناه ردأ على موضوع الشعر الجاهلي

ويظهر لنا أن الفزالي لم يكن مدفوعاً إلى الرد على مذهب التعليم من تلقاء نفسه فقط بل كان هناك دافع سيسي ، لأنها بانتشار مذهب التعليمية شاع بين الناس تحدي هذه الطائفة بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، ويظهر أن الخليفة فطن إلى ما يتهدى مركز الخلافة من شيوع هذا المذهب فكلف الفزالي بالرد عليهم ، فقال الفزالي في حكاية هذا التكليف ما نصه «ثم اتفق ان ورد عليه أمر حازم من حضرة الخليفة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعني مدافعته وصار ذلك مستحثاً من خارج ضميمة للباعث الأصلي من الباطن» وهذا الألطاف ما يقال في حسن التعلييل إذ الظاهر من مذهب التعليمية أنه مزيج من السياسة والشريعة ، والسياسة فيه أظهر وقليل من الفلسفة اتخذه أربابه ترويجاً لمذهبهم ليصبغوه بصبغة الحكمة فاقتدوا بعض أقوال فيشاغور فلم يكن هذا البحث يخلو من رائحة الفلسفة لأن التعليمين لما عرضت لهم إشكالات لم يفهموها ولم يخلوها ، واحالوها على الإمام الغائب ، قالوا انه لا بد من السفر إليه وضياع عمره في طلب المعلم وفي التجمع بالظفر به

(٩)

وعلى كل حال فإن هذا البحث الأخير وجه الفزالي إلى ما كان مخلوقاً له حقاً وهو طريق الصوفية ، فأقبل عليه بهمه وكان حاصل عالمهم قطع عقبات النفس والتزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الحبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله ، وكان العلم أيسر من العمل فقرأ كتبهم وطالع رسائلهم وأهمها : كتب أبي طالب المكي ، والحارث الحاسبي والمأثور عن الجنيد والشبل والبسطاني . وحصل الفزالي كل ما يمكن تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع ، إلى أن ظهر له أن أحسن خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق وال الحال وتبدل الصفات ، فكم من الفرق بين أن يعلم الإنسان حد الصحة وحد الشبع وحد السكر وأسبابها وشروطها ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان وسكران وكل باحث في حقيقة المتصوفين يعلم بيقيناً أنهم أرباب أحوال لا اصحاب أقوال

( ١٠ )

على ان الغزالى الذى رأيناه يعجب بمعجزة قلب المعاشر عيناً ولا يجعلها دليلاً أو وسيلة لانكار ما ثبت في نفسه من طريق العلم اليقيني ، زراه عند ووجه باب التصوف يقول انه قد حصل له من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكها في التفتيش عن العلوم الفقلية والشرعية ايام يقيني بالله تعالى وبالنبوة وبال يوم الآخر وان هذه الاصول الثلاثة من الایمان كانت رسخت في نفسه لا بدليل معين مجرد أى كارثة في نفسه ان العشرة اكثير من الثلاثة ، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر وكان بحكم السن وانقضاء العمر في مكارم الاخلاق وفضائل المجاهدات ظهر عنده ان لا مطمع له في سعادة الآخرة الا بالتفوى وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكله الهمة على الله تعالى وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجنة والمال والمربي عن الشواغل .

( ١١ )

وقد عرضت تلك المشكلة للغزالى وهو في قمة مجده منغمس في العلائق وقد احدثت به من الجوانب ، وأعم اعماله اذ ذاك التدريس والتعليم والباعث عليهم طلب الجاه وانتشار الصيت ، فلم يزل يفكر في العزم على الخروج من بغداد لمفارقة تلك الاحوال ستة اشهر من رجب سنة ٤٨٨ هجرية الى آخر تلك السنة حتى مرض ويسألاه اطباء من شفائه شرج مرغناً مضطراً وهو يظهر انه مسافر الى الشام حذراً من ان يطلع الخليفة واصحابه على عزمه وهو ان لا يعود الى بغداد ابداً ، ثم دخل الشام وأقام بها سنتين في العزلة والخلوة والرياضة ثم دخل الى بيت المقدس واختلى في الصخرة ثم سار الى الحجاز ثم جذبه دعوات الأطفال الى الوطن ، ودام على ذلك مقدار عشر سنين وانكشف له في أثناءها امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، وخلاصتها التي يجوز الاتفاف بها هي انه علم يقيناً ان الصوفية م السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرهم احسن السير ، وطريقهم اصول الطرق ، واخلاقهم ارقى الاخلاق

( ١٢ )

وظاهر من هذا ان الغزالى لم يكن فلسفياً عقلياً ، إنما كان حكيمًا دينياً بالفطرة ، وانه اخذ العلم والعقل والشرع ذاته وسيلة للوصول الى الحال التي هيأته لها الطبيعة ، على ان هذا لا يمنعنا من القول بان عقلاه النادر المثال لدى مروره بالفلسفة اليونانية والمعربة أفادها واستفاد منها ، وهذا ظاهر من مؤلفاته التي ذكرناها لا سماها « مقاصد الفلسفه » و « احياء علوم الدين » و « تهافت الفلسفه » الذي سيرد الكلام عليه بالتفصيل في عرض الكلام على ابن رشد وهو الفيلسوف الاسلامي الوحيد الذي رد عليه بكتاب مثله .

## ٥ - ابنه باجه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصانع أو ابن باجه ، ويعرفه علماء الغرب في القرون الوسطى باسم أقمباس . من أشهر علماء العرب في الأندلس ، وكان مشهوراً بالطب والرياضيات والفلك ، ويشبه الفارابي في تفوقه في الموسيقى لا سيما التوقيع على العود . وقد ولد بسرقة في أواخر القرن الحادى عشر للمسيح . ولما شب تحول إلى اشبيلية عام ١١١٨ للمسيح حيث أقام واقطع لتأليف كتب في المنطق وأحد تلك الكتب موجودة بكتبة الاسكندرية تحت عدد ٦٠٩ . وقد فرغ الحكم من وضعه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ .

أما سبب تحوله إلى اشبيلية فغير معلوم بالدقائق ، وقد يكون اضطر إلى الهجرة إلى اشبيلية بعد أن فتح الغونس الأول مدينة سرقسطة عام ٥١٢ للهجرة ، فهجرها ابن باجة فمن هجرها من العرب وكانت اشتغل بها أمدأ ثم سافر إلى غرناطة وأقام بها حيناً ثم رحل إلى المغرب فكان موضع الإجلال والاكبار لدى أمراء المرابطين . وقد ورد في تاريخ الحكماء ، وفي حياة ابن الخطيب (المكارى) أن ابن باجه كان وزير يحيى ابن أبي بكر حميد يوسف بن تاشفين ، ولكن هذه الرواية مرتاب في صحتها لأن يحيى الذي كان أميراً فاساً لعهد جده يوسف فرز من فاس عام ١١٠٧ بعد وفاة جده لأنه ثار على عمه على بن يوسف صاحب الامارة بعد يوسف .

وقد قضى ابن باجه ولم يبلغ مبلغ الكهول عام ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م) . وروى بعض مؤرخي العرب أنه مات مسموماً قضت عليه غيرة قرينه في الطب . وقد أذن ابن أبي أصيبيعة في حياة الحكم ابن باجه في كتابه عيون الأنباء ، وذكر أن أبو الحسن على الغرناطي كان تلميذ ابن الصانع وصديقه . وقد جمع نصيباً من مؤلفاته وكتب بهذه المجموعة مقدمة ذكر فيها أن ابن الصانع أول من انتفع بمحكمة المغارقة من العرب (فلسفه الشرق هكذا يسمى ابن سينا والفارابي والغزالى لم يتميزهم عن فلاسفة الغرب

من العرب كابن الطفيلي وابن باجه وابن رشد) وهذه الرواية لا ريب فيها الان مؤلفات هؤلا، الحكما، انتشرت في الأندلس منذ ولادة الحكم الثاني ٩٦١ - ٩٧١ فيكون ابن باجه أول من أشاع العلوم الفلسفية في الأندلس بغير نزاع . وقد اعترف بفضله ابن الطفيلي الذي لم يعرفه بالذات ، إنما خلفه بعد بضع سنين . وذكر ابن الطفيلي ما كان عليه ابن باجه من توقد الذكاء، وسعة الفكر ، وانه فاق أهل عصره وأسف عليه لأن مشاغل الحياة الدنيا ووفاته قبل الأوان عاقتاه عن فتح كنوز علمه لأن أهم ما خلفه من الكتب غير تام ولم ينجز سوى أبحاث صغيرة مكتوبة على عجل . ييد أن ثناه أفال أهل عصره لم يصن ابن الصانع من ذم البعض من أعمالهم الحسد والجهل فقد كتب الفتح بن خاقان في قلائد العقيان :

« ان الأديب أبا بكر بن الصانع هو قدى في عين الدين وعداب لأهل المدى . وقد اشتهر بين أهل عصره بهوسه وجحوده واستعاله بسفاسف الأمور ، ولم يستغل بغير الرياضيات وعلم النجوم ، واحتفظ كتاب الله الحكم وأعرض عنه . وكان يقول بأن الدهر في تغير مستمر ، وأن لا شيء يدوم على حال ، وأن الإنسان كبعض النبات أو الحيوان ، وأن الموت نهاية كل شيء ... الخ »

وقد ذكر ابن الخطيب في كتابه « الاخطاطة في أخبار غرناطة » سبب العدا، الذي استحكم بين ابن الصانع وابن خاقان فقال ان الفتاح افتخر يوماً بمجلس بما ناله من رضى أمراء الأندلس فكذبه ابن الصانع واحتقره

أما مؤلفات ابن باجة فقد ذكرها ابن أبي أصيبيع . فنها كتب في الطب والرياضيات والحكمة وشرح بعض كتب ارسسطو في الطبيعيات وحوادث الجو وكتب في البداية والنهاية ، وكتاب في الحيوان . أما الكتب التي لم ينجزها وذكرها ابن طفيل فكثيرة منها ما هو في المنطق ومحفوظة في مكتبة الاسكوريا وكتاب في النفس ورسالته في تدبير المتصد ، ورسالة الاتصال ، ورسالة الوداع . وقد تكلم في هذه الرسالة على العوامل التي تؤثر في الانسان وتدفع العقل على التفكير وشرح غاية الوجود الانساني

وغاية العلم وهو التقرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الصادر عنه جل وعلا . ثم أضاف المؤلف جلاً مبهماً في خلود النفس وغرس بذور المذهب الذي توسع فيه ابن رشد وهو مبدأ وحدة النفوس ، وكان له من الشأن لدى علماء النصرانية ما كان حتى حاول تفنيده القديس توما والبرت الكبير

ويظهر أنه كتب رسالة الوداع قبيل رحلة طويلة ، وبعث بها إلى أحد تلاميذه وأصدقائه ليكون على يمنه من آراء الحكيم فيما يتعلق بأهم المسائل إذا لم يلتقيا بعد وأول ما يظهر لقارئ رسالة الوداع رغبة المؤلف في أحياه عالم العلم والفلسفة لأنهم في رأيه جديران بارشاد الإنسان إلى الاحتاطة بالطبيعة وبهدايته بعون الله إلى معرفة ذاته وبالاتصال بينه وبين العقل الفعال . وقد لام الغزالي الذي أضل نفسه وأضل سواه بزعمه في «المنفذ» أن الخلوة تفتح للذهن عالم المعقولات وتظهر المتأمل أموراً إلهية ليس ورا ، رؤيتها لذلة وانتها هي الغاية التي يسعى إليها المتأملون .

أما الرسالة التي دعاها ابن باجة «تدبير الموحد» فهي أهم وأفعى كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد في آخر كتابه على العقل الهيولياني بما ي يأتي «أراد أبو بكر بن الصانع أن يختلط خطة لتدبير الموحد في هذه الأمة ولكن لم ينجزها وكثير منها غامض وسنحاول في غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من سار في هذا المفهار ، ولم يسبقه فيه أحد »

ييد أن رسالة ابن الصانع لا أثر لها ، وليس في مؤلفات ابن رشد انجاز لما وعد من الكلام عليها والفضل فيما نعلم منها راجع إلى أحد فلاسفة اليهود في القرن الرابع عشر وهو موسى الزبوني شارح رسالة حي بن يقظان

ويظهر أن غاية ابن باجه من رسالة تدبير الموحد أن يثبت قدرة الإنسان الموحد المنتفع بمحسنات الحياة بعيد عن مفاسدها على الاتصال بالعقل الفعال ب مجرد غزو قواه الفكرية ، ولكن ابن باجه لا يوصى بالخلوة أو الوحدة المطلقة إنما يرشد الإنسان المشتغل بشئون الحياة إلى سبل الوصول إلى الكمال وهو يشير إلى امكان ذلك لرجل بمفرده  
(٧)

أو لعدة رجال في درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصود واحد وقد يستطيع ذلك أهل بلد بأسره لو كانت حياتهم تابعة لشروط الكلال . ولم تخف على ابن باجه صعوبة هذا الأمر فأوصى المتوحد بالعيش في أغزر المدن علمًاً أى في أقرب المدن إلى الكلال وأجمعها لأهل الفضل والحكمة وهو يسميه أفضلي الدول ورسالة التدبير مقسمة إلى ثمانية فصول

### ﴿ ملخص رسالة تدبير المتوحد ﴾

#### الفصل الأول

غاية الرسالة شرح تدبير المتوحد بين أهل المدينة ، فشرع المؤلف في الكلام على لفظ «تدبير» قال : أن هذا اللفظ يدل في أكبر معانيه على مجموعة من الأعمال ترمي إلى مقصود معلوم ، فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد إنما على جملة أعمال تتجزء على وقيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول إلى غرض معلوم كالتدبير السياسي والتدبير الحربي ، ويقال في هذا المعنى أن الله يدير الكون لأن تدبيره جل وعلا على زعم العامة يشبه تدبير الحكومات وإن كان هذا التدبير في رأي الحكما ، ليس مشابهًا إلا في المفظ دون المعنى . لأن تنظيم جملة من الأعمال على خطة معلومة والتفكير فيها قبل إنجازها هو من خواص البشر

ينبغي أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة ، لذا شرع المؤلف بتكلم في التدبير السياسي ، قال : ومن علامات الحكومة الكاملة أن لا يكون بها أطباء أو قضاة فان أهل المدينة الكاملة ليسوا في حاجة إلى المداواة لأنهم لا يتناولون من الغذاء إلا ما يوافقهم وبذاته تختلف الأمراض الصادرة عن الغذاء . أما الأدواء الخارجية عن الإنسان أي التي تصيبه بدون تفريط أو افراط منه فانها تزول بذاتها . أما الاستئناف عن القضاة فلأن العلاقات بين أبناء البلد تكون أساسها الحبة فلا يقع الخلاف بين الأصدقاء ، ثم أن الحكومة الكاملة كافية بأن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن بلوغ الفرد إليه من مراتب الكلال لأن الكل يفكرون بأعدل وسائل التفكير وينظرون إلى الأمور

أدق نظر ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين لأن الفرد يكون عالماً بما يجوز وما لا يجوز كذلك تخلص الأعمال من الخطأ والهدر والحتل فتصفو الطباع وتكرم الأخلاق بحيث لا تكون الناس حاجة إلى طب النفوس وهو ما لا غنى للجمهوريات الناقصة عنه مثل الارستقراطية والأوليجارقية والديموقراطية والمونارقية

فالمتوحدون في حكومة غير كاملة ينبغي لهم أن يعيشوا كأنهم أفراد في حكومة كاملة فهم كالنبات الذي ينمو بذاته وبالطبيعة بين ظهراني أمثلهم الذين هم كالنبات الذي ينمو نمواً صناعياً.

يقول ابن باجه وغايتها من هذا الكتاب أن نشرح تدبير تلك النباتات التي ينبغي لها أن تسترشد بقواعد الجمهورية الكاملة بحيث لا تحتاج إلى أنواع الطلب الثلاثة ( طب النفس وطب الخلق وطب البدن ) لأن الله وحده هو شافيهما، والمتوحد قد يكون فرداً أو جماعة ما لم تتبع الأمة بأسرها خطتهم وطريقهم لأنهم يكونون متغيزين عن البقية بالسعى إلى الكمال وهو لا، هم الذين يطلق عليهم المتضوفون اسم الغرباء لأنهم بما فطروا عليه من الفضائل وما اكتسبوه من الحكمة غرباء في أوطانهم يشذ عنهم الأهل وينأى عنهم الأصدقاء، ثم أنهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذي هم فيه إلى الجمهورية الكاملة التي هي لهم بثابة الوطن والمستقر.

ملحوظة - راجع ما كتبناه عن الفارابي فإنه في السيرة الفاضلة ذكر مثل هذا القول في كلامه على خلاصة المنورين من الخاصة ( Les ames bien nées ).

### الفصل الثاني

شرع ابن باجه في الكلام على أعمال الإنسان، ففصل أنواعها للتمييز بين الأفعال التي تنتهي به إلى غرض، وبين الأفعال الإنسانية المحسنة فقال: أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتى بين الحيوان والنبات والتى بين النبات والمعادن الجامدة . أما الأعمال البشرية المحسنة والخاصة بالإنسان دون سواه فهي الناشئة عن الإرادة المطلقة أى عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة في البشر ثبوتها في الحيوان ، فلو أن رجلاً كسر

حجرًا لأنه جرح به فإنه يعمل عملاً حيوانياً، أما من يكسر حجرًا ثلاجـرـحـ به سواه فعملـهـ هذاـ يـعـدـ عمـلاًـ إـنـسـانـيـاًـ،ـ وـمـنـ يـأـكـلـ خـيـارـ شـبـرـ لـيـقـ بـدـنـهـ بـحـيـثـ لاـ يـكـونـ الطـعـمـ الـذـيـ يـسـتـوـعـبـهـ إـلـاـ عـارـضـاـ إـنـاـ يـأـنـيـ عـمـلاـ إـنـسـانـيـاـ بـغـايـتـهـ ،ـ حـيـوانـيـاـ عـرـضـاـ.

وزبدة القول هي أن العمل الحيواني تدفعنا إليه الغريزة الثابتة في الروح الحيواني .  
أما العمل الإنساني فيدفعنا إليه الرأى أو الاعتقاد بقطع النظر عما إذا كان الفكر مسبوقاً أو غير مسبوق في الوقت ذاته يؤثر غريزى . وأغلب أعمال البشر الداخلة في نطاق الأنواع الأربع التي سبق الكلام عليها مركبة من عناصر حيوانية وأخرى إنسانية ويندر أن تكون أعمال الإنسان حيوانية على الأطلاق إنما يغلب أن تكون إنسانية وهذا ما ينبغي للمتوحد . ومن لا يعمل إلا متأثراً بالفكر والعدل بدون إكتراث للروح الحيواني فعملـهـ جـديـرـ بـأـنـ يـسـعـيـ عـمـلاـ إـلـيـاـ لـإـنـسـانـيـاـ وـهـوـ مـوـضـعـ عـنـيـتـنـاـ فـيـ هـذـهـ الرـسـالـةـ وـيـنـبـغـيـ لـمـ يـرـمـيـ إـلـىـ هـذـاـ المـقـصـدـ أـنـ يـسـمـوـ بـفـضـائـلـ بـحـيـثـ اـذـاـ عـزـمـتـ النـفـسـ العـاقـلـةـ عـلـىـ إـنجـازـ شـيـ،ـ إـقـادـ إـلـيـهاـ الرـوـحـ الحـيـوـانـيـ دونـ أـنـ يـخـالـفـهـ ماـ دـامـ الفـكـرـ يـرـيدـ ذـلـكـ وـبـذـلـكـ يـصـلـ الرـوـحـ الحـيـوـانـيـ ذاتـهـ إـلـىـ فـضـائـلـ الـحـاـقـ لـأـنـ تـلـكـ الـفـضـائـلـ إـنـاـ هـيـ «ـابـرـازـ الـوـجـودـ لـلـرـوـحـ الحـيـوـانـيـ»ـ  
هـذـاـ يـنـبـغـيـ لـمـتـوـحـدـ أـنـ يـتـيـزـ بـالـفـضـائـلـ .ـ هـذـهـ هـىـ الـقـاـدـةـ الـأـوـلـىـ لـتـدـبـيرـ المـتـوـحـدـ لـأـنـهـ اـنـ لـمـ يـتـيـزـ فـيـ تـلـكـ الصـفـاتـ وـكـانـ النـفـسـ الحـيـوـانـيـ تـضـعـ لـهـ عـقـبـاتـ فـيـ وـقـتـ الـعـمـلـ تـكـوـنـ هـذـهـ نـاقـصـةـ وـبـدـونـ غـاـيـةـ وـاـنـ لـمـ تـكـنـ كـذـلـكـ يـضـجـرـ المـتـوـحـدـ بـسـرـعـةـ وـيـمـجـدـ صـعـوبـةـ .ـ وـفـيـ الـوـاقـعـ أـنـهـ مـنـ طـبـيـعـةـ النـفـسـ الحـيـوـانـيـ أـنـ تـطـيـعـ النـفـسـ العـاقـلـةـ مـاـ عـدـاـ حـالـ الرـجـلـ الـذـيـ لـيـسـ فـيـ حـالـ الـطـبـيـعـيـةـ كـمـاـ هـىـ حـالـ الرـجـلـ ذـيـ الـطـبـاعـ الـمـقـلـبـةـ غـيـرـ  
الـثـابـتـةـ أـوـ الرـجـلـ الـذـيـ يـنـقـادـ لـلـفـضـبـ

وهـذـاـ الرـجـلـ الـذـيـ تـفـوزـ لـدـيـهـ النـفـسـ الحـيـوـانـيـ عـلـىـ النـفـسـ العـاقـلـةـ بـحـيـثـ يـنـقـادـ إـلـىـ شـهـوـاتـهـ ،ـ وـالـذـيـ يـحـارـبـ فـكـرهـ وـيـخـالـفـهـ هـذـاـ وـاـنـ كـانـ إـنـسـانـيـاـ فـوـ يـتـبـعـ طـبـيـعـةـ الحـيـوـانـيـةـ وـلـاـ يـعـرـفـ طـرـيقـ الـهـدـىـ مـنـ الضـلـالـ ،ـ أـقـولـ أـنـ الـحـيـوـانـ أـفـضـلـ مـنـ لـأـنـ الـحـيـوـانـ بـطـيـعـتـهـ الـذـاتـيـةـ وـفـيـ الـوـاقـعـ يـكـتـنـاـ أـنـ نـدـعـوـ حـيـوانـيـاـ بـالـعـنـىـ الـمـطـلـقـ ذـلـكـ الـذـيـ يـمـلـكـ

الفكر الإنساني الذي يمكنه من أن يحسن الفعل وهو مع ذلك لا يحسن لأنّه حينئذ لا يكون إنساناً، والحيوان أرق منه بل هو حيوان على الإطلاق لأنّه مع وقوفه بذاته على المعلومات وتعيز الخير من الشر تراه يتبع طبيعة الحيوان .

في مثل هذه الأحوال يكون العقل البشري وسيلة لزيادة الشر أى عند ما يزعم علمه بالخير تغلب الطبيعة الحيوانية على الذكاء ، ومثل الذكاء كمثل الغذا ، الطيب الفاخر يعطي لبدن معتل ويقول بقراط : « إن هذا الغذا يزيد الداء ». أن سقوط الجاد يتم بالطبيعة والصعود يتم بمجهود ولا شك في أن هذه الأعمال تم لضرورة ولا يوجد للجماد حرية القصد . ولا يمكننا أن ننفع عندها لأن الحركة في مثل هذا العمل لا تأتي منا . كذلك العمل الحيواني في النفس الغذائية والمعيد القوى والمزيد يتم بدون قصد أى أنه يتم بالطبيعة ، وحيث أنه يصدر عننا ففي قوتنا أن تتف ذاتنا وأن ننفع عنه . أما العمل الإنساني فهو يصدر على الدوام عن قوتنا وبقصد منها ولذا في قوتنا أن ننفع عند ما نريد . وينتتج من هذا أن النهايات أو العمال النهائية لا تهين ولا تحدد إلا بالأعمال الإنسانية

### الفصل الثاني

ثم دخل الفيلسوف في الكلام على الأعراض العقلية وأنواعها ليوضح آخر غaiات المتصود . فبدأ بيان أعمال الرجل الإنسانية وانها تصدر عن القوة العاقلة وان هذه القوة موجودة لقصد أو لغاية وهذه الغاية هي النوع الثاني من الأعراض العقلية أن كلمة « العقل » يستعملها العامة استعمال الكلمة النفس ويستعملها الفلسفه كترادف وبعض الأحيان يقصدون بذلك الحرارة الطبيعية التي هي أول عناصر النفس ، لأجل هذا يقول الأطباء أن الأرواح على ثلاثة أنواع الروح الطبيعية والروح العاقلة والروح الحركة ويقصدون بذلك النفس لا من حيث هي نفس على الإطلاق إنما من حيث هي قوة محركة ، وفي هذا المعنى تكون الكلمة عقل ونفس متداهنان . وكلمة روح نطاق خاصة على الروح ذات الدرجة الثانية أي الروح العاقلة أو الحيوانية ، وبعض الأحيان هم

يقصدون بكلمة روح المواد الجامدة المنفصلة التي تحرك مواداً أخرى والتي ليست أجساماً اما هي اعراض للأجسام . ومع ذلك فان الفلسفه لا يطلقون على هذه المواد كلمة روح كما هي عادة لغويي العرب . اما يقولون غالباً «روحاني» كلاماً مركبة ومشتقة من روح كما تشتق كلية جسماني من جسم ، ونفساني من نفس . وكلما بعثت مادة عن الجسمانية كلما وجب أن تطلق عليها كلية روحاني . لذا كان العقل الفعال أحق المواد بهذه التسمية وكذلك المواد التي تحرك الأجرام والدوائر الفلكية .

ان الأعراض الروحانية أربعة أنواع مختلفة الأول الأجسام الفلكية أو النجوم الثاني العقل العام والعقل الصادر الثالث العقل الهيولاني أو المادي أي الأعراض المعقولة أو الأفكار العقلية القائمة بالأشياء . والرابع الأفكار التي توجد في قوى النفس أو في الذوق العادي أي في الخيال وفي الذاكرة .

اما النوع الأول فلا علاقة له على الاطلاق بالمادة . والثاني ليس في ذاته هيولانياً بل ما له علاقة بالمادة لأنّه يكمل الأشكال الهيولانية كالعقل الصادر الذي يعمل الأشكال كالعقل الفعال . أما النوع الثالث فهو في علاقة مباشرة مع المادة ويسمونه هيولانياً لأنّه يشمل الأشياء المادية المعقولة أي التي ليست روحانية بروحها ، طا وجودها في المادة وخارجه عن الجسمانية . وهي بعض الأشكال التي تبقى في قوة النفس العاقلة عند ما تنتهي العلاقة الخاصة التي بين القوة العاقلة والشىء المفرد ، لأنّه مادامت هذه العلاقة تبقى القوة العاقلة متأثرة بأثر جسماني تجعل العلاقة جسمانية فلما تنتهي الجسمانية وتنتهي العلاقة وتصير القوة العقلية روحانية لا تحيط إلاّ العلاقة العامة أي العلاقة التي تربطهاسائر الأفراد . والنوع الرابع متوسط بين المقولات الهيولانية وبين الأعراض المادية المحسنة .

#### الفصل الرابع

توجد أعمال ليس لها غاية سوى الشكل البدني كالشرب والأكل واللبس والسكن . وهذه الأعمال لا غاية لها إلاّ المجتمع المادي وغايتها إتمام الشكل الجسماني ولا يبني اهمالها .

ثم أعمال غايتها الأشكال الروحانية الخاصة وهي تختلف باختلاف طبيعة الأشياء التي تقصد إليها بلا وحشة ( ١ ) مثل ذلك غرور بعض الناس بلبس الملابس الجميلة في الظاهر وهي يهمون الملابس الباطنية، إن الأذنة التي تعود عليهم ليست شهوانية إنما هي راجحة إلى حاسة باطنية فيها شيء روحاني ( ٢ ) الأعمال الموجهة نحو العرض الروحاني الكامن في الخيال كأن ينسلاخ الإنسان في غير وقت الحرب ( ٣ ) الأعمال التي غايتها التسلية والسرور كاجتماع الأحباب والألعاب وعلاقات الرجل بالمرأة وغير التراسل والتوفه في السكن وإقتناء الأثاث والبلاغة والشعر ( ٤ ) الأعمال التي غايتها التكمل في العقل والفكر كأن يدرس رجل علمًا لذاته ليكمل عقله لا يعود عليه بفع مادي أو كأن يعمل عمل كرم أو شرف بدون انتظار نتيجة مقصودة أو منفعة كل هذه الأعمال ينبغي أن تم لذاتها وأن لا تكون لها غاية أخرى سوى تكيل الشكل الروحاني للإنسان . ومع ذلك يوجد أشخاص يقصدون بهذه الأعمال الشهرة والمجده ويظنون أن أعظم سعادة للرجل أن يبقى اسمه على مر الدهور ، والعرب يعتقدون على الذكر أهمية كبيرة ويقول شاعرهم : الذكر للإنسان عمر ثان

الأعمال التي يقصد بها الأشكال الروحانية العامة وهي أكمل أعمال الرجل والأعراض المقصودة هنا هي متوسطة بين الأعمال السابقة التي هي ممزوجة بالجسمانية والروحانية المطلقة وهي الغاية النهاية لمن يبحث عن السعادة أو غاية الموحد الكبير

#### الفصل الخامس

بعد أن قسم الأعمال الإنسانية تبعاً للأعراض المقصودة بها أخذ الحكم يعين غايات هذه الأعمال لكل شكل خاصة فقال إن الأغراض على ثلاثة أقسام :

أغراض متعلقة إما بالأعراض الجسمانية وأما بالأعراض الروحانية الخاصة وأما بالأعراض الروحانية العامة . أما الأعمال الجسمانية الحضرة التي يشترك فيها الإنسان والحيوان فلا محل لها هنا .

أما الروحانية العامة فهي تحرك الإنسان إلى الصفات الخلقية والعقلية وإن بعض أخلاق الإنسان توجد أيضًا في الحيوان كالشجاعة في الأسد والعجب في الطاوس والتيقظ في الكلب . ولكن هذه الصفات ليست خاصة ببعض الأفراد من النوع وإنما هي صفات غريزية راكزة في كل الجنس ولا توجد فردية إلا في الإنسان فكل الكلاب يقظة ولكن اليقظين من الرجال قليل ، ولذا فهي تسمى في الرجال فضائل إذا استعملها الرجال بقدر معقول وعلى الدوام كلاما اقتضتها الحال

أما الصفات العقلية ف تكون في الأعراض الروحانية الإنسانية قسمًا خاصًا ليس له بالصفات الأخرى علاقة . فإن الأعمال العقلية والعلوم في حقيقتها كلها كنالات مطلقة تعطى للإنسان الوجود الحقيقى النام ، أما العرض الروحاني الفردى فيعطي وجوداً محدوداً الزمان مثل العرض الروحاني الذى ينتفع عن الشهرة فإنه ليس بينه وبين ذاك الذى يحصل عليه بواسطة الصفات العقلية مقارنة

أن من يقتصر على الأعراض الجسمانية يضم نفسه في صفوف الحيوان كذلك يكون إهمال الوجود الجسماني ضد الطبيعة وهذا لا يباح إلا في بعض الظروف المستثناء حيث يكون احتقار الحياة فرضًا على الإنسان مثل وجوب موت الإنسان في سبيل الدفاع عن الوطن أو الدين ولا يمكن لأى رجل مادي أن يصل إلى السعادة إنما لا يصل الرجل إلى السعادة إلا إذا كان روحانياً مخصوصاً وإلهياً حقيقة أن الرجل الروحاني ينبغي له أن يعمل أعمالاً جسمانية لضرورة لذاته ، أما الأعمال الروحانية في عملها لذاته ، كذلك ينبغي للفيلسوف أن يعمل أعمالاً روحانية كثيرة بدون أن يكون فعلها لذاته . أما المعقولة فهو يعملاها لذاته . فلا يتناول من الأعمال الجسمانية إلا ما كان أدلة في مد أجله ولن يقدم الشيء الجسدي مطلقاً على الروحاني ولا يأخذ من أرفع درجات الروحاني إلا ما كان ضرورياً للمعقول ثم يتطرق في النهاية بالمعقول المطاق لأنه بواسطة الجسماني يكون مخلوقاً إنسانياً وبالروحاني يكون مخلوقاً أرفع وبالمعقول يصير مخلوقاً ساماً إلهياً . فالفيلسوف هو بطبيعة الحال إنساناً ساماً إلهياً ، على شرط أن يختار في كل نوع من

الأعمال ما كان أرفعها وأن يخالط بأهل كل طبقة من الناس لأجل أسمى ما في كل واحد منهم من الصفات وأن يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها مجدًا. فإذا وصل إلى الفرض النهائي أي عند ما يفقه العقول البسيطة في كل معانها، والمواد المنفصلة، يصير واحداً منها ويمكن أن يسمى موجوداً إلهياً. فتبعد عنه صفات الجسمانية الغير الكاملة كذلك الصفات الروحانية السامية ويجد أن يكون له صفة إلهي بدون أن يكون به شيء جسماني أو روحي. كل هذه هي صفات المتعدد ابن الجمهورية الكاملة.

### الفصل السادس

الأعراض الروحانية الفردية على أربعة أنواع : النوع الأول هو العامي ومقره الحواس أو الاحساس ، والنوع الثاني في الطبيعة أو الشموة ، لأن من به ظمآن يجد في ذاته عرضاً روحانياً يدفعه للبحث عن الماء ومن به جوع يجده لأجل البحث عن الغذاء ، وعلى العموم كل من يشتهي مدفوع للبحث عما يشتهي بعرض روحي ، وهذا العرض الصادر عن الطبيعة لا ينصب على جسم خاص لأن من به ظمآن لا يتطلب نوعاً خاصاً من الماء ، إنما يطلب ما من الجنس الذي يشتهيه . النوع الثالث هو العرض الروحاني الذي ينشأ عن الفكر أو العرض الذي يصدر عن التأمل أو الدليل والإيضاح

والنوع الرابع يشمل الأعراض التي تولد بواسطة تأثير العقل الفعال بدون تعزيز الفكر أو الدليل ، وفي هذا النوع يدخل الوحي النبوى ، والأحلام الصادقة التي هي صادقة بالضرورة ، وليس صادقة بالمصادفة . والنوعان الأولان مشتركان بين الإنسان والحيوان والأعراض الضرورية للحيوان ككله الطبيعي تعطيها الطبيعة لكل الحيوانات ، ولكن توجد أعراض تعطى لها طبيعة تكرماً ولا توجد إلا في بعض الحيوانات . وهذه الحال قاصرة على الحيوانات التي ليس لها دم كالنحل والملل . والنوعان الآخرين من الأعراض الروحانية خاصان بالانسان وهم وسط بين الأعراض الروحانية الفردية والأعراض المعقولة لأنهما ليسا أعراضاً فردية لأجل الأجسام ولا أعراضاً

روحانية فردية كالاعراض الحساسة وليس اخالصين عن المادة بالمرة حتى يصح وصفها  
بالمعوم كالاعراض المعقولة ومن الممكن للمراقب أن يعرف من حدة النظر درجة الروحانة  
والذكاء التي وصل إليها الإنسان

### الفصل السابع

لا ينبغي للمتوحد أن يعمل لأجل الأعراض الروحانة لذاتها لأنها ليست نهايته  
وان كانت وسيلة للوصول إلى الغاية القصوى وينبغي له أن لا يختلط الذين لا يملكون  
الاتك الأعراض الروحانة لأنهم قد يتذرون في نفسه آثاراً تعيقه عن الوصول إلى  
السعادة الأبدية

ولنفترض الآن ان رجلاً فاضلاً بالمرة كالمهدى وأخر فاجراً كأبي دلامة كل واحد  
منهما يملك العرض الخاص بالآخر . وكل عرض روحاني محرك للجسم الذي يوجد  
العرض به . ففرض أبا دلامة يحمل المهدى على السرور والهذر بما لا يدرك  
الأول للرذائل وعرض المهدى يحمل أبا دلامة على التواضع والحياة . لأن أبا دلامة  
يدلل بإدراك الطبيعة السامية التي هي طبيعة المهدى وبعرضها الشريف . ومن المحقق ان  
التواضع والحياة، هما من الصفات التي هي أرق من الحفنة والباطل خينثذ بعرض الرجل  
الراق أى بإدراك هذا العرض يمكن للرجل المنحط أن يشرف ويرتقي وكذلك بعرض  
الرجل المنحط يمكن سقوط الرجل الراق . فينبغي علينا والأمر كذلك أن نتوحد  
وبهذه الوسيلة ينقى أخسن الناس نفسه ويعلمن عن مجد الرجل السامي والسامي يخاص  
من التأثير الذي يمكن أن يتلقاه من الخسيس ولا يفكر إلا في الوحدة وكذلك يجد  
كل واحد من كان قريباً منه إلى جانبه . وهكذا المتوحد سيتحقق تماماً من الاختلاط  
بالناس . لأن من واجبه أن لا يرتبط بالرجل المادى ولا بالرجل الذى ليس له غاية  
إلا الروحاني المطلق . وواجبه أن يرتبط بأهل العلم وحيث أن أهل العلم لا يوجدون  
في كل مكان فينبغي للمتوحد أن يبتعد عن الناس على قدر الإمكان وأن لا يترنح

بهم إلأ لأجل الضروريات ، ينبغي له أن يتعد عنهم لأنهم ليسوا من جنسه فلا يختلط بهم ولا يسمع لفظهم لأجل أن لا يحتاج لتكذيب أكاذيبهم وإن لا يقفى وقته في بضمهم وفي الحكم عليهم وهم أعداء الله . والأفضل للمتوحد أن لا يقفى وقته في الحكم على الناس الذين يعيش بينهم إنما يعطي نفسه لتعليم الإلهي وأن يلقى بعيداً عنه ذلك العباء الثقيل وأن يكمل نفسه وأن يضي . من حوله كالنور وفي السر يعطي نفسه لتعلم علم الخالق كما لو كان ذلك أمراً معيّناً وبذلك يكمل نفسه في العلم وفي الدين الذي يرضيه له أو يذهب إلى الأماكن التي يوجد فيها العلماء . فيرتبط بهم والمقدمين في السن المتأذين بذلك وعلمهم وصدق حكمهم وبفضائلهم العقلية ، وأن يجتنب الشبان القليلي الخبرة ، وإن ما قوله هنا لا ينافق العلوم السياسية التي تقول بأن مجاذبة الناس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التي تقول بأن الإنسان مدنى بالطبع لأن هذين المبدئين صحيحان نظريّاً حال تملك الرجال كالآدميين الطبيعية ولكن قد يحدث أن يكون الخير في الابتعاد عن المجتمع فأن اللحوم والتبيذ أغذية نافعة للإنسان كما أن الأفيون والخناظل قاتلان ومع ذلك فإنه يحدث أن هذين الآخرين يكونان في بعض الأحيان نافعان والغذاء العادي الطبيعي قد يحدث أن يكون قاتلاً . ولكن هذا نادر ولا يحدث إلا مصادفة وهذا أيضاً ينطبق على تدبير النقوس .

### الفصل الثامن

أن غاية المتفق عليه هي في الأعراض المعقولة والأعمال التي تؤدي إليها كلها في حيز العقل ولا يصل المتفق إلى تلك الأعراض إلأ بالتأمل والدرس وهذه الأعراض لها في ذاتها تأكيد لوجودها وهي بعبارة أخرى أفكار الأفكار وأرقاقها العقل المكتسب الصادر عن العقل الفعال الذي بواسطته يتوصل الإنسان لأن يفهم ذاته كوجود عقلي ثم أسمى ابن باجه في الكلام على العقل المكتسب وطريقة الوصول إلى فهم ذاته ، ثم قال « أن العقل الفعال لا ينقسم أى لا يتجزأ وحيث أن الأعراض الخاصة به جميعاً ليست فيه إلأ واحدة أو على الأقل كل أرواحها هي أشياء لا تتجزأ أى أن كل

عرض خاص يوجد فيه أى في العقل الفعال كوحدة ، فعلم هذا العقل المنفصل كذلك واحد وأن كانت أغراضه متعددة كتعدد الأنواع . وإذا كانت الأعراض التي تصدر عنه متعددة فما ذلك إلا أنها تظهر في مواد مختلفة . وفي الواقع أن الأعراض الموجودة في بعض المواد هي في العقل الفعال عرض واحد وليس المقصود من ذلك أنها كانت بالمعنى بعد أن كانت في المواد كما يحدث هذا الأجل العقل في الفعل . وليس هناك ما يعوق العقل في الفعل عن عمل مجاهد لنقريب هذه الأعراض المنفصلة منه إلى أن يصل إلى الإدراك المعمول أو العقل المكتسب ، لأجل هذا كان الإنسان بروحه أقرب الموجودات للعقل الفعال وليس هناك ما يعوق العقل المكتسب عن أن يعطي ما تعطيه العقول الأخرى أى الحركة لأجل أن يتأمل في ذاته وعند ذلك يصل إلى الإدراك المعمول الحقيقى أى احساس المخلوق الذى بطبيعته هو عقل يعمل بدون أن يحتاج حالاً أو سابقاً إلى شىء يخرجه من حالة القوة . هذا هو إدراك العقل المنفصل أى العقل الفعال كا يدرك ذاته وهذا هو آخر الحركات »

ويرى القارئ ، مما تقدم أن ابن باجه لا يوضح بحلاه الطريق الذى تم بها تلك الحركة العظمى وكيف يتم الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل الفعال العام ، وقد رأينا فى رسالة الوداع أنه مضطر إلى إدخال قوة فوق الطبيعة لإنقاص هذا الاتصال ، ثم لذك أن الكتاب الذى فرغنا من تلخيصه قد وجده ابن رشد غامضاً ، وقد وضعه ابن طفيل بين الكتب التى لم يتمها ابن باجه ووصفها بأنها مجزومة من أواخرها . ولكن الذى تم هنا معرفته هو أن ابن باجه أعطى للفلسفة العربية فى الأندرس حركة ضد الميول التصوفية التى ابتدعها الغزالى وقال ابن باجه : إن العلم النظري وحده قادر على الوصول بالإنسان إلى فهم ذاته وفهم العقل الفعال كما أوضح ذلك فى رسالة الوداع وكما علمنا ابن طفيل وبذا اختط السبيل الذى سار عليه ابن رشد

## \* (ايضاح لفلسفة ابن باجه) \*

### ١ - تحرير اسمه واضطهاده

يطلق عليه بعض الأفرنج اسم ( Avenpace ) وبعضهم ( Avimpase ) وهي محرفة عن ابن باجه كما حرفوا ( Avicenna ) عن ابن سينا و ( Averroes ) عن ابن رشد وقد ولد في أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفي في أوائل السادس ( ٥٣٣ هـ ) ومات هذا الفيلسوف شاباً في مقتبل العمر ولا نعلم الثأر الذي كان يبلغه لو مدد في أجله حتى كمال مواهبه الفطرية .

على أن حياته مع قصرها كانت مثلاً لحياة الفيلسوف فقد بل يمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا هلاكه مرات ولتكن نجحاً من بطشهم . وكان هذا الاضطهاد بسبب فكره وما نسبوه إليه من الخروج عن حدود العقائد الدينية . فكان سابقاً لابن رشد في تلك المحن التي سببتها جهالة السوقه والمتطبعين .

### ٢ - تلاميذه ومكان قبره

كان من تلاميذه أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ القاضي أبو الوليد محمد بن رشد ومن تلاميذه أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام الغزنوي وكان كتاباً فاضلاً متميزاً في العلوم والآداب وقد صحب أستاذه ابن باجه مدة درس معه واشتغل عليه وحضر وفاته ابن باجه ودفنه في فاس سنة ٥٣٣ هـ . وعندنا شهادة القاضي أبي مروان الأشبيلي بأنه رأى قبر ابن باجه بمدينة فاس يحيوار قبر أبي بكر بن العربي الفقيه . أما أبو الحسن علي تلميذ ابن باجه فقد تزوج عن المغرب وتوفي بقوص بصعيد مصر في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة .

### ٣ - أحد تلاميذه يصف علمه وذكاءه

نقل أبو الحسن بن علي بن الإمام الغزنوي تلميذ ابن باجه مجموعاً من أقوال ابن باجه وهو ما يطلق عليه الفرنسيون لفظ ( Cours ) وكتب في صدره مقدمة جاء فيها :

« هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية . وكان في مقاومة الذهن ولطف الغوص على تلك المعانى الجليلة الشريفة الدقيقة أعمجوية دهره ونادرية الفلك في زمانه . فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من عهد

«الحكم» وهو الخليفة الذي استجلبها وهو مستجلب غرائب ما صنف بالشرق . ونقل من كتب الأولين وغيرها (نصر الله وجهه) ، وتردد النظر في تلك الكتب فما اتى بهم فيها الناظر قبل ابن باجة سبيلا . وما تقييد عن الناظرين في تلك الكتب قبل ابن باجه الا خلوات وتبديل كما تبدد عن ابن حزم الاشبيلي . وكان من أجل نظار زمانه وأكثرهم من تقدم على اثبات شيء من خواطره وكان أحسن منه نظراً واتّقى لنفسه تمييزاً .

وانما اتّهجهت سبل النظر في هذه العلوم بهذا الخبر وبما لک ابن وهب الاشبيلي فانهما كانا متعاصرين غير أن مالکا لم يقييد عنه الاقليل تزر في أول الصناعة الذهنية (المقولات) ثم اضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه لسبها ، ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف »

وظهر من هذه النبذة أن المطالبات في دم ابن وهب الاشبيلي (الاضطهادات) لم تكن بسبب اشتغاله بهذه العلوم العقلية والفلسفية فقط بل كانت بسبب خلقه فقد كان يقصد الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف وبما كان هذا السبب الثاني ادعى الى الاضطهاد والى غيظ العوام منه وحملتهم عليه . على أن ابن وهب لم يكن فيلسوفاً بحق وذلك لأنّه لم تكن تلوح على أقواله ضياء هذه المعرفة الفلسفية ولا قيد فيها باطنًا شيئاً عشر عليه بعد موته . ثم أن ابن وهب أعرض عن الفلسفة وأقبل على العلوم الشرعية فظاهر فيها .

أما ابن باجة فقد نهضت به فطرته الفائقة ولم يجر النظر والاستنتاج والتقييد لكل ما ارتسّت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرف به زمانه

#### ٤ - العلوم التي اتقنها ابن باجه

لقد أثبتت ابن باجه في الصناعة الذهنية (المقولات) وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعل المستوى على أمرها والمتمكن منها غایة التمكن .

وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة تدل على براعته في هذا الفن . وأما العلم الالهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تماماً إلا تزعمات تستقر وتستتبع من قوله في رسالة الوداع التي سبق ذكرها واتصال الانسان بالعقل الفعال وأشارات مبعثرة في أثناء أقوابيه لكنها في غاية القوة والدلالة على نزوعه في ذلك العلم

الشريف الذى هو غاية العلوم ومتناها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له ومن المستحيل أن ينزع في التوطئات وتنفصل له أنواع الوجود على كلها ويكون مقصراً في العلم الذي هو الغاية واليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة وذى موهبة إلهية ترقى عن أهل عصره وتخرجه من الظلمات الى النور كما كان ابن باجه رحمه الله .

## ٥ - المقارنة بينه وبين أكابر فلاسفة المشرق

وقد وردت في صدر المجموع الذي نقله أبو الحسن علي بن عبد العزيز أقوال ابن باجه في الغاية الإنسانية على نهاية من الأيمان ولكنها تعرب عما سبقت الاشارة اليه من سعة ادراك ابن باجه في العلم الالهي وفيما قبله من العلوم الموطئة ويظنان المؤرخون أن ابن باجه قد دون وعلق في العلم الالهي ما لم يعثروا عليه . ويتبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم فإنه اذا قرنت أقوایله فيها وعورضت بأقوایل ابن سينا والغزالى وهم اللذان فتح عليهما بعد ابن نصر بالشرق في فهم تلك العلوم ودونا فيها بان لك الرجحان في أقوایل ابن باجه وفي حسن فهمه لاقوايل ارسطو والثلاثة أمة دون رب وقد أتوا بما جاء به من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقوایلهم ويتواردون فيها مع السلف الكريم .

## ٦- بيان مؤلفات ابن باجه

- (١) شرح كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس
- (٢) قول على بعض كتاب الآثار العلوية لارسطوطاليس
- (٣) قول على بعض كتاب الكون والفساد لارسطوطاليس
- (٤) قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان لارسطوطاليس
- (٥) كلام على بعض كتاب النبات لارسطوطاليس
- (٦) قول ذكر فيه التشوق الطبيعي وماهيته .
- (٧) رسالة الوداع وقول يتلوها .
- (٨) كتاب اتصال العقل بالانسان
- (٩) كتاب تدبير الموحد
- (١٠) تعليق على كتاب ابي نصر في الصناعة الذهنية

- (١١) فصول قليلة (fragments) في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها
- (١٢) كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال .
- (١٣) بذريعة على الهندسة والهياكل
- (١٤) رسالة كتب بها إلى صديقه أبي جعفر يوسف بن أحمد بن حسدي (بعد قدومه إلى مصر)
- (١٥) تعاليق حكمة وجدت متفرقة
- (١٦) جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه
- (١٧) كلام على شيء من كتاب الأدوية المفردة جالنيوس
- (١٨) كتاب التجربتين على أدوية ابن وافد وقد اشتراك معه في تأليفه أبوالحسن سفيان
- (١٩) كتاب اختصار الحاوي للرازي .
- (٢٠) كلام في الفایة الانسانية
- (٢١) كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال
- (٢٢) كلام في الاسم والمعنى
- (٢٣) كلام في البرهان
- (٢٤) كلام في الاسطقطات
- (٢٥) كلام في الفحص عن النفس النزوعية وكيف هي ولم تتزع وبماذا تتزع .
- (٢٦) كلام في المزاج بما هو طبي

ولم يصلنا من هذه الكتب جميعها سوى كتابين :

- (١) مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعتين ومنها نسخة في برلين وأخرى في أكسفورد
- (٢) رسالة الوداع مفسرة بالعبرانية



## ٦ - ابن طفيل

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، أحد أكابر حكام العرب بالأندلس ولد في أوائل القرن الثاني عشر للمسيح (القرن السادس للهجرة) بوادي آش إحدى مدن ولاية غرناطة، و Ashton بالطب والرياضيات والحكمة والشعر، شغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة زمناً يسيراً ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير يوسف أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ثالث أمراء أسرة المهدى المتوفى سنة ٥٨٠ هـ

ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل علم الطب في غرناطة وألف فيه كتابين، وروى عبد الواحد المراكشي وهو من اتصلوا بأولاد ابن طفيل، أن المودة كانت بين الحكيم والأمير عظيمة جداً، وأنه رأى بنفسه كتاباً في الفلسفة وفي علم النفس وكثيراً من شعره بخط الفيلسوف، وقد اتهز ابن طفيل فرصة تقربه من الأمير بخلب إلى القصر مشاهير حكام عصره، وهو الذي قدم إلى الأمير، حكيم الأندلس ابن رشد وكان الأمير طلب منه يوماً أن يرشده إلى عالم خبير بمؤلفات أرسسطو ليطلب إليه تفسيرها وتحليلها تحليلاً جلباً فطلب ابن طفيل إلى ابن رشد أن يقوم بهذا العمل واعتذر للأمير عن انحرافه بكبر سنّه فلبي ابن رشد هذا الطلب وقام بتحليل كتب أرسسطو

وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ١١٨٥ وسار المنصوري في جنازته ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا كتاب واحد هو كتاب «حي بن يقطان» وذكر كازيرى كتاباً اسمه «أسرار الحكمة المشرقة» وهو كتاب «حي بن يقطان» نفسه وذكر ابن أبي أصيبيعة في ترجمة ابن رشد، أن ابن رشد ذكر لابن طفيل كتاباً «في البقع المسكونة وغير المسكونة» وقال ابن رشد أيضاً في الإلهيات (الكتاب الثاني عشر) أنه كانت لابن طفيل آراء ثمينة في الأجرام الداخلة والخارجية.

وهذا يدل على أنه كان لابن طفيل علم واسع بالفلك، وذكر أبو الحسن البروجي الفلكي الشهير في مقدمة كتابه في الفلك وهو الذي أراد أن يستبدل نظريات بطليموس به

« تعلم يا أخي أن استاذنا القاضي أبي بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكي لتلك الحركات ، كان يتبعه غير النظام الذي اتبعه بطليموس ، وانه في غنى عن الدوائر الداخلية والخارجية وان نظامه يتحقق حركات الاجرام بدون وقوع في الخطأ ووعدنا بالتأليف في هذا الباب ولا عجب فان علمه غني عن الاطناب »

أما الكتاب الوحيد الذي يثبت فضل ابن طفيل فهو الذي يتضمن فلسفة وقه في شكل قصة خيالية .

ويظهر من هذا الكتاب أن ابن طفيل كان من الاشرافين ، وقد حاول بطريق التأمل أن يجعل معضلة كبرى شغلت حكما ، وقه وهي علاقة النفس البشرية بالعقل لأول ، فإنه لم يقنع برأى الفرزالي الذى اكتفى في الاتصال بالتصوف إنما اتبع رأى ابن باجه وأظهر نمو الفكر الانساني درجة فدرجة في شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة سليم من آثارها وأدراها ، واختار ابن طفيل مخلوقاً لم يعلم من الحياة شيئاً وقد نما عقله في الأفراد المطلق بذاته وتبه فكره بقوته وبدافع من العقل الفعال فأحاط بهم أسرار الطبيعة وحل أعضل المسائل الالهية : هذا ما أراده ابن طفيل من كتابه « حي بن يقظان » ، وسيأتي الكلام عليه عند تحليل فلسفته

فكان ابن طفيل فلكياً ، رياضياً وطبيباً وشاعرًا ، نائراً أرشيق الأسلوب رقيق العبارة .  
والفضل في إظهار موهبه والاحتفاظ بها إلى الأمير يوسف بن عبد المؤمن ، فقد كان عبد المؤمن عهد في حياته إلى أكبر أولاده وهو محمد بالأماراة وبايته الناس وكتب بيته إلى البلاد ، فلما مات عبد المؤمن لم يتم لابنه محمد الأمر وخلع . وكان الذي سعى في خلعه أخوه يوسف وعمر ابنا عبد المؤمن . ولما تم خلعه دار الأمر بين الأخوين المذكورين وهما من نجبا ، أولاد عبد المؤمن ومن ذوى الرأى فتأخر منها أبو حفص عمر وأسلم الأمر إلى أخيه يوسف وهو أبو يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن على القيسي الكوفي صاحب المغرب فبایته الناس وافتقت عليه الكلمة .

كان الأمير يوسف المذكور أعرف الناس كيف تكلمت العرب وأحفظهم لأيامها

في الجاهلية والاسلام . وقد صرف عناته إلى ذلك ولقيَ فضلاء أشبيلية أيام ولايته ويُقال إنه كان يحفظ صحيح البخاري وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه ثم طمح إلى علم الحكمة وبدأ من ذلك بعلم الطب وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً .

وكان من صحبه من العلماء بهذا الشأن أبو بكر محمد بن الطفيلي وكان متحققاً بجميع أجزاء الحكمة ، قرأ على جماعة من أهله ، ويحسب ابن خلakan في ج ٢ ص ٣٧٤ أن أبا بكر بن الصانع وهو المعروف بابن باجه السابقة ترجمته في هذا الكتاب كان من أساندة ابن الطفيلي وهذا غير صحيح ، بنص صحيح من قول ابن الطفيلي نفسه في كتابه سياني ذكره ص ١٠١ وكان ابن الطفيلي حر يصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان مفتثاً ، ولم يزل يجمع إليه العلماء في كل فن من جميع الأقطاع ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد كما سياني ذكره بالتفصيل في ترجمة ابن رشد

جعل ابن طفيلي فلسفته في شكل جواب على سؤال توجه إليه من أحد أخوانه وهذا بالطبع تقليد لابن سينا والفرزالي قال :

«سألتُ إليهاَ الْكَرِيمَ الْأَخْ الصَّفِيَ الْحَمِيمَ، مُنْحَلِّكَ اللَّهُ الْبَقَاءُ الْأَبْدِيُّ، وَأَسْعَدَكَ السُّعَدَ السَّرْمَدِيُّ، أَنْ أُبَثَ إِلَيْكَ مَا أُمْكِنَنِي بِهِ مِنْ أَسْرَارِ الْحَكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ، الَّتِي ذَكَرَهَا الشِّيخُ الْإِمامُ الرَّئِيسُ أَبُو عَلِيِّ بْنِ سِينَةَ. فَاعْلَمْ أَنَّ مَنْ أَرَادَ الْحَقَّ الَّذِي لَا جَمْجَمَةَ فِيهِ فَعَلِيهِ بِطَلَبِهِ وَالْجَدِّ فِي اقْتَنَاهَا»

### وصف الحال التي شعر بها ابن طفيلي

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريعاً أفضى بي والحمد لله إلى مشاهدة حال لم أشهد لها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لأنَّه من طور غير طورها ، وعلم غير عالمها . غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتن نهرها أو يخفى سرها ، بل يعتريه من الطرف والنشاط ، والمرح والانبساط ما يحمله على

البوج بها مجللة دون تفصيل ، وان كان من لم تتحذقه العلوم ، قال فيها بغير تحصل ، حتى أن بعفهم قال في هذه الحال : س . ب . ح . ١٠٠ . م . ١٠٠ . ع .  
ظ . م . ش . ١٠٠ . ن . ٢ ! وقال غيره : ١ . ن . ١٠٠ . ل . ح . ق ! وقال غيره ليس  
ف الثوب الأ . ١ . ل . ٥ !

وأما الشيخ أبو حامد الغزالى رحمه الله فقال ممثلاً عند وصوله إلى هذه الحال  
فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

### فلسفة ابن باجه في رأي ابن طفيل

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصانع المتأصل بكلامه في صفة الاتصال ، فإنه يقول  
«إذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ظهر عند ذلك انه لا يمكن أن يكون معلوم من  
العلوم المتعاطاة في رتبة ، وحصل متتصوره بهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبيناً  
لجميع ما تقدم مع اعتقادات آخر ليست هيولانية ، وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة  
الطبيعية ، بل هي أحوال السعادة ، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، بل  
هي أحوال من أحوال السعادة خلقة أن يقال لها أحوال الهمة يربها الله سبحانه وتعالى  
لمن يشاء من عباده» وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري  
والبحث الفكري ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها ...

### الذى يعنيه ابن طفيل بادراك أهل النظر والطعن في ابن باجة

الذى يعنيه بادراك أهل النظر هو ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر ،  
ويشترط في ادراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع النظر بينه وبين إدراك  
أهل الولاية الذين يمتون بذلك الأشياء ، بعيتها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ . وقد  
عاب أبو بكر ذكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر انه للقوة الخيالية ووعد بأن يصف  
ما ينبغي أن يكون حال السعادة عند ذلك بقول مفسر مبين . وينبغي أن يقال له

«لا تستحل طعم شئ لم تذق ، ولا تخطر رقاب الصديقين !» ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ولا وفي بهذه العدة (الوعد) وقد يشبه أن منه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واحتلاله بالنزول إلى وهران، أو راعى أنه إن وصف تلك الحال اضطراره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته وتکذيب لما ثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وصرف وجوه الحيل في اكتسابه (كذا)

ولم يكن في المتأخرین أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رویة من أبي بكر ابن الصانع ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اختربت المبنية قبل ظهور خزان علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف إما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ككتابه في النفس وتدبر الموحده وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة ، وقد صرخ هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاً بينما إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وإن ترتيب عبارته في بعض الموضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبدلها . فهذا حال ما وصل اليانا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه وأما من كان معاصرًا له من لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً

### نقد فلسفة الفارابي وغيره من المقدمين

بعلم ابن طفيل

وأما من جاء، بعدهم من المعاصرین لنا ، فهم بعده في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو من لم تصل اليانا حقيقة أمره

وأما ما وصل اليانا من كتب أبي نصر فأكثراها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد أثبتت في كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النقوص الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ثم صرخ في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنقوص الكاملة . ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك

كلامًا هذا معناه : « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز ». فهذا قد أياس الخلق جيًعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشريف في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تعالى وعثرة ليس بعدها جبر ! هذا ما صرَّح به من سو . معتقده في النبوة وإنها بزعمه لقوة الخيالية خاصة ، وفضيله الفلسفه عليها إلى أشياء ليس بها حاجة إلى ايرادها (راجع ما اوردناه عن هذه المسألة الذيقية في صفحة ٤٧ من « ايضاح فلسفه الفارابي بنصوص منها »)

### نقد فلسفه ابن سينا

وأما كتب ارسسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على<sup>٣</sup> بالتعبير عما فيها وجرى على مذهب وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء ، وصرَّح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المثنين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفه المشرقيه ، ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وقراءة كتب ارسسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وان كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ اليانا عن ارسسطو واذا أخذ جميع ما تعطيه كتب ارسسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتغطى لسره وباطنه لم يصل به الى الكمال حسبما به عليه الشيخ أبو على في كتاب الشفاء

### نقد فلسفه الفرزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الفرزالي فهو بحسب مخاطبته لجمهور يربط في موضع ويحمل في موضع آخر ويُكفر بأشياء ثم يتخللها ثم ان من جملة ما كفر به الفلسفه في كتاب التهافت انكارهم لخشر الأجساد وأثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال في أول كتاب « الميزان » أن هذا الاعتقاد هو إعتقداد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب « المنفذ من الضلال والمفصح بالأحوال » أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه

من تصفحها وأمعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام . رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه . ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد . ورأى يكون بين الإنسان نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكة في إعتقداته ثم قال بعد ذلك «ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في إعتقداتك الموروث لكفي بذلك فعما كان من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يضر، ومن لم يضر بقى في المعنى والخير» ثم تلّى بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به      في طلعة الشمس ما يغريك عن زحل

فهذه صفة نعيمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع به إلا من وقف عليها بصيرة نفسه أولًا ثم سمعها منه ثانيةً أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة يكتفي بأيسر إشارة وقد ذكر في كتاب «الجواهر» أن له كتبًا مضمنوناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمنون بها ، وليس الأمر كذلك وتلك الكتب هي «كتاب المعارف العقلية» وكتاب «التفخ والتزوية» و«مسائل مجموعة» وسوها وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبت في كتبه المشهورة وقد يوجد في كتاب «المقصد الاسمي» ما هو أغمض مما في تلك وقد صرّح هو بـ كتاب «المقصد الاسمي» ليس ضمنوناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي الكتب المضمنون بها وقد توهّم بعض المتأخرین من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة أمرًا عظيمًا أو قد في هواة لامخاص له منها وهو قوله بعد ذكر أصناف المهجو بين الأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين «أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تناهى الوحدانية الحضة» فأراد أن يلزم من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الفالملون علوًّا كبيرًا ! ولا شك عندنا في أن الشيخ أبو حامد من سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضمنون بها المشتملة على علم المكافحة لم تصل إلينا

### تمهيد لفلسفه ابن طفيل

#### الى أفرغها في قالب رسالته «أسرار الحكمة المشرقة»

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي اتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلام الغزالى وكلام الشيخ أبي على وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من متاحلى الفلسفه حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يوثر علينا وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من تتحققناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا الصحيح ولذلك وزكا ، صفاتك غير أنا ان ألقينا إليك بغايات ما اتهينا إليه من ذلك من قبل أن تحكم مبادئها معك لم يهدك ذلك شيئاً أكثر من أمر قلبي مجل هذا إن أنت حست ظنك بنا بحسب المودة والمؤلفة لا يعني أننا نستحق أن يقبل قوله ونحن لا لاقناع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى ينفع بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتحقق بصيرة نفسك كل ما تتحققناه وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه . وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن فان صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسماك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملاك وتطمح إليه بهمنك وكليتك وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصى الطريق وأبنها من الغواص والآفات وان عرضت الآن إلى لحنة بسيرة على التشويف والحدث على دخول الطريق فانا واصف لك قصة «حي بن يقطان وابوالسلامان» في قصصهم عبرة لأولي الألباب وذكرى من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

## ﴿إيضاح لفلسفة ابن طفيل﴾

(١)

فلسفة ابن طفيل الباقيّة لنا موجودة في كتابه الوحيد الذي سماه «أُسرار الحكمة المشرقيّة» وهو بنفسه رسالة «حُي بن يقظان» ويظنّ الذين اطّلعوا عليها أنّ ابن طفيل استخلصها من فلسفة ابن سينا وهذا خطأ لأنّها فلسفة قائمة بذاتها، وقد فرغنا فيها ترجمنا له من عرض آرائه في فلسفة الأُمّة السابعين كالفارابي والغزالى وابن سينا وابن باجه ورأينا هذا الفيلسوف الأندلسي يختلط لنفسه خطة خطة قائمة بذاتها مستقلة عن أفكار الجميع، وقد مهد لها بتعريف بلينغ أقر فيه بأنه وقف على آراء الجميع واستخلص لنفسه مذهبًا وهو أول فيلسوف إسلامي صب فلسفته في قالب قصوى وجعل بطل قصته شخصاً متوحداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتراك بالطبيعة وبالكتانات التي هي أقل منه درجات من جماد وبنات وحيوان إلى أن يصل إلى نقطة الإدراك والاتصال فهذه القصة الخيالية تعد بحق نوعاً من الطوبي العقلية التي قلدتها ونسجت على منهاجاً كثيرون من كتاب الأفرينجي ومفكريهم

(٢)

وقد ذكر هذا الفيلسوف انه علم عن السلف الصالح ان جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء . ولا يخفى ما في هذا القول من مفارقة بينه وبين تاريخ نشوء الإنسان من آدم وحواء فأن جميع الأديان اتفقت على ان أصل الإنسان من رجل وامرأة خلقهما الله ، ولم يقل أحد من علماء الدين ان الإنسان يخلق من الأرض لاعتدال جوها وخصب تربيتها ، فهذا القول من ابن طفيل يعد غريباً بوصف كونه حكماً مسلماً نشأ في القرن السادس للهجرة يقول ابن طفيل بعد أن تكلم على تكون الحرارة بسبب الحركة وملاقة الأجسام الحارة والضوء ، وان بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تامت الشمس رؤس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً وستة أشهر شمالاً منهم ، فليس عندم حر مفرط ولا برد مفرط وأحوالها بسبب ذلك متشابهة . وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بصدده وإنما نبهناك عليه لأنّه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب ، فهنّم (أى من علماء السلف الصالح) من بت الحكم وجزم

(١٠)

القضية بأن حي بن يقطان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً تقصه عليك :

ثم اندفع ابن طفيل يروى قصة خيالية عن زواج سرى بين يقطان وبين اخت ملك تلك الجزيرة ، وان هذا الزواج السرى أغمى طفلًا وضعته أمه في تابرت والقته في البحر كا حدث لموسى عليه السلام .

وان الذى كفل الطفل الذى خله ملك تلك الجزيرة وأبوه يقطان ظبية حنت عليه ورمت به وألقته حلة ثديها وأرتوه لبناً سائناً ، وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى .

على أن ابن طفيل لم ترضه تلك القصة فعاد إلى رواية التكون الطبيعي بغير أم ولا أب فقال : وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فأنهم قالوا إن بطنًا من أرض تلك الجزيرة تحمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتساءل في القوى ، وكانت هذه الطينة المتخرمة كبيرة جداً ، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتبيوء لتكون الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان ، فتمخت تلك الطينة وحدث فيها شبه تقاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث للوسط منها لزوجة ونفاحة صغيرة جداً منقسمة بقسمين يبنهما حجاب رقيق مماثلة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتشبت به تشبثًا يسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل !

( ٣ )

ويستمر ابن طفيل في سرد قصة هذا الطفل الذى هو أشبه الناس بروبنصون كروزو إسلامي أندلسى يميز عن ذاك الملاحم المتوحد بأنه نشأ فريداً لم يعرف بشراً ولم يألف إنساناً ولم يقف على شيء من شؤون الحياة المادية والمعنوية . ولم يفت ابن طفيل بعد أن من مذهب النشوء والارتقاء عن بعد ، ان يلم بمبدأ تنازع البقاء بين الإنسان والحيوان فقال : « واتخذ من أغصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل منها وكان يهش بها على الوحش المازعة له فيحمل على الضعف منها ويقاوم القوى منها فقبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة وعلم أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها اذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ المصى التي يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عمما أراده من الذنب والصلاح الطبيعي » !

(٤)

ولما كان ابن طفيل طيباً وعالماً بالطبيعة والفلك والرياضيات فقد جعل بطل قصته الفلسفية على صورته وصورة من سبقه من الفلاسفة

«فبعد أن ماتت الظبية التي كانت تغذيه بلبنها تتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات، ولم يزل ينعم النظر فيها ويحيد الفكرة حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد».

وكان حي بن يقطان يناظر الحيوان البقاء في سن سبع سنين. فلما بلغ واحداً وعشرين عاماً كان قطع مرحلتين في الحياة الأولى اتقانه التشريح ووقفه على سر الحياة المادية والثانية استعماله بعض الجماد والنبات أدوات للمحاربة والتغلب، واتخاذه بعض الحيوان بالحيلة أو بالقوة لاخضاع البعض الآخر مما هو في حاجة إلى استخدامه.

هذا ما أردنا إيراده من تلخيص تلك الفلسفة وسنذكر الآن بعض نصوص من قلم ابن طفيل نفسه في وصف الترق الروحاني ووصف الطريق التي سلكها حي بن يقطان إلى أن وصل إلىغاية التي يرمي إليها ابن طفيل وقد قسمنا موضوع الاقتباس إلى ستة أقسام:

القسم الأول : في كيفية علم حي بن يقطان أن كل حادث لا بد له من محدث .

القسم الثاني : في نظر حي بن يقطان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الأجرام السماوية .

القسم الثالث : في إن كمال الذات ولذتها إنما هو بمشاهدة واجب الوجود .

القسم الرابع : في أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وإنما خلق لغاية أخرى .

القسم الخامس : في إن السعادة والفوز من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود والواجب الوجود .

القسم السادس : في الفناء والوصول .

## ٥ - القسم الأول

في كيفية علم حي بن يقطان أن كل حادث لا بد له من محدث

«فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم انه تبع الصور التي كان قد عالمها قبل ذلك صورة صورة فرأى انها كلها حادثة وانها لا بد لها من فاعل ثم انه نظر إلى ذوات الصور

فلم ير انها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فإنه اذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة الى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس هنا الا جسم وأشياء تحس عنه بعد ان لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يجدها بعد ان لم تكن ، فصلاح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته ولاج له مثل ذلك في جميع الصورة قتين له ان الاعمال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وانما هي لفاعل يفعل بها الاعمال المنسوبة اليها وهذا المعنى الذي لاح له هو قول رسول الله (ص) « كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » وفي حكم التنزيل « فلم تقتلوهم ، ولكن الله قتلهم ! وما رميت اذ رميت ، ولكن الله رمى ! » فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له شوق حيثث الى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحسن فجعل يطلب هذا الفاعل المختار من جهة المحسوسات »

## ٦ - القسم الثاني

فـ نظر حـى بن يـقطان فـى الشـمس وـالقـمر وـالكـواكب وـبـقـية الـاجـرـام السـماـوـية

« فـنظر أولاً إلـى الشـمس وـالقـمر وـسـائـر الـكـواـكـب فـرأـها كـلـها تـطـلع مـن جـهـة الـمـشـرق وـتـغـرب مـن جـهـة الـمـغـرب فـما كان مـنـها يـمـر عـلـى سـيـرـت رـأـسـه رـآـه يـقـطـع دـائـرـة عـظـيمـي وـمـا مـال عـن سـيـرـت رـأـسـه إلـى الشـهـال أـو إلـى الـجـنـوب رـآـه يـقـطـع دـائـرـة أـصـغـر مـن تـلـك ، وـما كان اـبـدـعـن سـيـرـت الرـأـس إلـى أحدـ الجـانـين كـانـت دـائـرـتـه أـصـغـر مـن دـائـرـة مـا هـو أـقـرـب حـتـى كـانـت أـصـغـر الدـائـرـات الـتـي تـتـحـرـك عـلـيـها الـكـواـكـب دـائـرـتـه اـثـنـيـن اـثـنـيـن اـحـدـاـهـا حـول الـقـطـب الـجـنـوـبـي وـهـي مـدارـ سـيـلـ وـالـأـخـرـي حـول الـقـطـبـ الشـهـالـي وـهـي مـدارـ الفـرـقـدـين وـمـا كانـ مـكـنـهـ عـلـى خطـ الـاسـتوـاءـ الـذـي وـصـفـنـاهـ اـولـاـ كـانـتـ هـذـهـ الدـائـرـاتـ كـلـهاـ قـائـمةـ عـلـى سـطـحـ أـفـقـهـ وـمـتـشـابـهـ الـاحـوالـ فـىـ الـجـنـوبـ وـالـشـهـالـ وـكـانـ الـقـطـبـانـ مـعـاـ ظـاهـرـيـنـ لـهـ وـكـانـ يـتـرـقـبـ اـذـ طـلـعـ كـوـكـبـ مـنـ الـكـواـكـبـ عـلـى دـائـرـةـ كـبـيرـةـ وـطـلـعـ كـوـكـبـ آـخـرـ عـلـى دـائـرـةـ صـغـيرـةـ وـكـانـ طـلـوعـهـ مـعـاـ فـكـانـ يـرـى غـرـوـبـهـ مـعـاـ وـأـطـرـدـ لـهـ ذـلـكـ فـيـ جـمـيعـ الـكـواـكـبـ وـفـيـ جـمـيعـ الـأـوـقـاتـ قـيـنـ لـهـ بـذـلـكـ اـنـ الـفـلـكـ عـلـى شـكـلـ الـكـرـةـ وـقـوـىـ ذـلـكـ فـيـ اـعـتـقـادـهـ مـاـ رـآـهـ مـنـ رـجـوعـ الشـمـسـ وـالـقـمـرـ وـسـائـرـ الـكـواـكـبـ اـلـىـ الـمـشـرقـ بـعـدـ مـغـيـبـهـ بـالـمـغـربـ ، وـمـاـ رـآـهـ اـيـضاـ مـنـ اـنـهـ تـظـهـرـ لـبـصـرـهـ عـلـى قـدـرـ وـاحـدـ مـنـ الـظـمـ فـيـ حـالـ طـلـوعـهـ وـتـوـسـطـهـ وـغـرـوـبـهـ وـاـنـهـ لـوـ كـانـ حـرـكـتـهـ عـلـى غـيـرـ شـكـلـ الـكـرـةـ لـكـانـتـ لـاـ مـحـالـةـ فـيـ بـعـضـ الـأـوـقـاتـ اـقـرـبـ اـلـىـ بـصـرـهـ مـنـهـ فـيـ وـقـتـ آـخـرـ » .

## ٧ - القسم الثالث

في ان كمال الذات ولذتها انا هو بمشاهدة واجب الوجود

« فلما تبين له ان كمال ذاته ولذتها انا هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منتهيه وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم ، واليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وأمامهم عند موته بقوله لأصحابه « هذا وقت يؤخذ منه الله اكبر وأحرم الصلاة » ثم جعل يتفكر كيف يتأنى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض ، فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة كما هو ، الا ان ينسح بصره محسوس ما من المحسوسات او يخرب سمعه صوت بعض الحيوان ، او يعترضه خيال من الخيالات ، او يناله ألم في بعض اعضائه ، او يصيبه الجوع او العطش ، او البرد او الحر ، او يحتاج الى القيام لدفع فضوله فتحتل فكرته ويزول عما كان فيه ويتذر عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة الا بعد جهد ، وكان يخاف أن تفجأه منتهيه وهو في حال الاعراض فيفضي الى الشقاء الدائم وألم الحجاب فباءه حاله ذلك وأعياد الدواء » .

## ٨ - القسم الرابع

في أنه نوع كثائر أنواع الحيوان وأنه انتا خلق لغاية أخرى

« قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتمد الروح الشبيه بالأجسام الساوية كلها وتبين له انه نوع كثائر أنواع الحيوان وانه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يدخله شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أحسن جزأيه وهو الجساني أشبه الأشياء بالجواهر الساوية الخارجة عن علم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير، وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني الهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيّل ولا يتوصّل إلى معرفته باللة سواه بل وصل اليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلم والمعلوم لا تبيان في شيء من ذلك اذ التبيان والانقسام من صفات الأجسام ولو احقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم »

## ٩ - القسم الخامس

في أن السعادة والفوز من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود « وقد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين ثم أنه نظر في الوجه الذي يتأنى له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتماد في هذه الأقسام الثلاثة من التشبيهات :

أما التشبيه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها اذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها حجب معتبرة دون تلك المشاهدة وإنما احتج إلى هذا التشبيه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبيه الثاني بالأجسام الساوية فالضرورة تدعوه إليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبيه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسماً يتبعها بعد هذا .

وأما التشبيه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراب الحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز ! »

## ١٠ - القسم السادس

في النقاء والوصول

« فاصغ الآن بسمع قلبك وأحدق ببصر عقلك إلى ما أشير إليه لملك تجده منه هدياً يليقك على جادة الطريق ! وشرطى عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشاهدة على ما أودعه هذه الاوراق فان المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطير . فاقول أنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرق الوجود إلا الواحد الحق القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الاغيار عند ما أفق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر خطير يباله أنه لا ذات له يغير بها ذات الحق تعالى وإن حقيقة ذاته هي ذات الحق وإن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المقايرة لذات الحق

ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وإن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عن حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه ، ومتي حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فإذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له معنى

« وتقوى عنده هذا الظن بما كان باه له من أن ذات الحق عز وجل لا تكثير بوجه من الوجوه وإن علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته فقد كان حصل عنده العلم فحصل عنده الذات وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها وتفس حصولها هو الذات بعينها وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة المعرفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً وكانت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لو لا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته فعلم أن هذه الشبهة أنها ثارت عنده من بقائها ظلمة الأجسام وكدوره المحسوسات فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام »



## ٧ - ابن رشد

### كلمة افتتاح

يعجب بعض الناس للمشتغلين بدرس آراء الأقدمين . وبحث مناهج المقدمين . والوقوف على أخبارهم . والأخذ بال الصحيح من تراجمهم وسبب هذا العجب ظنهم أن كل قديم قد عفت آثاره . وانقطعت علاقته بهذا الزمن وأهله . فلا فائدة في تصبيع العرف في التحرى عن العتيق ما دامت الحاجة بالجديد ماسة . والنفع به مؤكداً . وجوابنا على هذا هو : أن البحث في القديم ضروري لمعرفة الجديد وفهمه . وأن حياة الفكر الإنساني منذ نجد الادراك الى آخر الدهر ( ان كان لهذا الدهر آخر ) سلسلة واحدة متصلة أو لها بوسطها ووسطها باخرها . وقد يكون آخرها كما وطا !

لأجل هذا اتجه نظرنا الى درس فلاسفة العرب لأنهم عنوا أشد عناية بفلسفة اليونان . وقfrgوا لها . وقلوها الى لغتهم ، وشرحوها وفسروها ، وعلقوا عليها ووضحوا غامضها وأبانوا مبهمها .

وقد وصلنا لدرس حياة ابن رشد وفلسفته وهو من أكبر وجوه التاريخ . وله ثلاثة ميزات ليست لغيره من فلاسفة الاسلام : الأولى أنه أكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الاسلام . والثانية أنه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة . وهو مؤسس مذهب الفكر الحر فكان له قدر عظيم في نظر أهل أروبا فجعلوه في مصاف فلاسقهم المعادين للعقائد الدينية ولم يدخل عليه ميخائيل الجبلو بكان في جحيمه الخيالي الذي صوره في سقف معبد سيدنيكان بالفاتيكان لا باعتباره مسلماً بل بوصف كونه فيلسوفاً معطلاً كذلك ذكره دانتي في قصيدة في النشيد الثالث كأنه لا يخلو كتاب فلسفى من ذكره وشرح مبدأه .

الميزة الثالثة أنه أندلسى . وللأندلس بذاتها وآفاقها وتاريخها وأثارها مكانة خاصة في تاريخ العالم . دع عنك ما تستخرج من قوة تأثير الوسط في عقل شرق الترجمة والعقيدة غربي النشوء والمنبت .

كان الفلاسفة في الأزمنة السالفة لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا في ظلال الأمراء والملوك . لأن الفلسفة لا تطم خادمها ولا تكسوه ولا تجري عليه رزقًا وإن كان هو ينفق في خدمتها عمره وماليه وي فقد في سبيلها حياته وولده وحريته فلم يكن لحب الحكمة بد من أن يتمن العيش في أكتاف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها إليه ويجعلها باسمه .

ثم أن الفلاسفة كانوا ولايزالون موضع ارتياح العامة ، وحسد الخاصة . فال العامة ينظرون إليهم بعين الشدة ويسئلون بهم الفنانين ، ويتقولون عليهم ، وينسبون إليهم أموراً ان صدق بعضها فمعظمها مخترق أو مبالغ فيه . أما الخاصة من لم يبلغوا شأوهن فاما يغارون منهم وإما يحسدونهم على نعمة الحكمة التي هي قمة على الفلاسفة أنفسهم لأجل هذا كانت حاجة الفيلسوف إلى أمير يلتجأ إليه كجاجة الغرباء في بلاد الشرق إلى الاحتياء بسفراء الدول الأجنبية

ولا عجب فإن الفيلسوف غريب في وطنه أجنبي بين قربه وأهله . على أن الاتجاه إلى الأمراء والاحتياء بهم لم يكن منقذًا في كل حال، فقد يُعاً كانت علاقة الفلسفة بالأمراء سبب نكبتهم ومصدر بلواتهم وشقائهم ، وما هذا الا لقلب الأمراء في الود وسهولة انتقادهم للقوى من الزعماء، أو اضطرارهم لمحاراة تيار الفكر الشائع ، وطاعتهم صوت الخلق وقول الجماعة حتى ولو كان هذا وذاك على خلاف ما يرغبون وعكس ما يضمرون . وهذا الذي وقع لابن رشد في مختمه الآتية .

أما أحوال هذا الزمن فقد تغيرت وتبدلت وأصبح الفيلسوف في الغرب قادرًا على العيش في كنف الحكمة دون الاتجاه إلى فنود الملوك وظلل الأمراء . بل أصبح الفيلسوف بقوة عبريته أميراً على العقول يخضع له الناس في مشارق الأرض ومعغار بها

بغضل ما وصلت اليه الانسانية من الحرية المحدودة وأصبح صوت الفيلسوف اذا أرسله يهز عروش القياصرة ويزعزع من قوائمه وليس العهد بعيداً بآثار ليتوولستوي في هبة شعب روسيا فطالما كتب أسطراً في صحيفة سيارة هلت لها قلوب الذين استبعدوا الام واستباحوا ظلمها واستندوا في استباقا، سلطتهم الى الجهل والمشعوذين وأر باب المطامع النازلة والمقاصد الوضيعة وها هم قد دالت دولتهم ومحى من الوجود ذكرهم ودولة العقل والتفكير باقية .

كذلك من يذكر اسم أو جست كومت وهربرت سبنسر وشو بنهور يذكر أعلاماً مضيئة استنارت بها الانسانية والتفت حولها الام مستنحدة بها في دياجي الحيرة .  
حقاً أن اضطهاد الفيلسوف وتعذيبه في سبيل فكره والتكليل به لشذوذه واعتزاله ، تلك أمور لا تزال مشاهدة في بعض الأوساط والأماكن لمهدنا هذا .

ولكن اين الشرارة الصغيرة من النار العظيمة المتأججة وأين اللوم والتقرير في جريدة أو مجلة من الحكم بالاعدام شنقاً او احرقاً فضلاً عن النفي والتعذيب كذلك لا ننسى ان الانسانية لا تزال في أدوارها الأولى على الرغم من التبージح ببلوغها سن الرشد .

### تاريخ ابن رشد وفلسفته

اسم وكنية : محمد بن احمد بن محمد بن رشد ويُكنى أبا الوليد وهي كنية اتحلها أجداده من قبله فلزمته

موالده : ولد عام ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ مـ . وقيل ولد قبل وفاة جده بأشهر

وفاته : عام ٥٩٥ هـ في مساواة الخميس ٩ صفر الموافق ١٠ ديسمبر ١١٩٨

حياته : عمر اثنين وسبعين سنة شمسية او خمسا وسبعين سنة هلالية تنتهي طوال

القرن الثاني عشر المسيحي ، والقرن السادس الاسلامي

مكان ولادته : قرطبة بالأندلس

مكان وفاته : مراكش

أسرته : نشأ في بيت فقهاء وقضاة وكانت أسرته من أكبر الأسر وأشهرها في الأندلس وأباوه من آئتها المذهب المالكي وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة وانفرد حيناً بقضاء أشبيلية

كان جده محمد بن رشد من أهل العلم والفقه وكانت له مباحث فلسفية وشرعية وله مجموعة فتاوى رتبها وتحتها أحد مریديه وأتباعه ، ابن القرآن ، إمام مسجد قرطبه لمعبده ( وهي بكتبة باريس الوطنية تحت عدد ٣٩٨ ملحقات عربية )  
ولا ريب في أن أبا الوليد ورث كثيراً من مواهب جده واستعداده الفكري .

أما والده فلا يمتاز إلا بمنصب القضاء ، وليس له بين أيدينا أثر معروف ولكن رجلاً كأحمد بن محمد بن رشد يكفيه خرفاً أن كان ابنًا لأبيه ووالدًا لولده فله نصيب عظيم في تربية ابنه وتهذيبه وتوجيه مواهبه .

هذا فيما يتعلق بالنسب من جهة الوالد . أما من جهة الأم فليس لدينا معلومات يُرَكِّن إليها وهذه حال معظم مشاهير الإسلام لأن النساء بحكم الآداب الدينية والعرفية لا يذكرن ولا يكون لأشخاصهن شأن يعرف في تربية أولادهن ولعل هذه الحال هي التي حدت ابن رشد إلى مناصرة النساء والمطالبة بتحريرهن وقد رأى بعينه الفرق بين حياة الإسبانية المسيحية والأندلسية المسلمة .

### علاقته باليهود

ذكر المؤرخون عند الكلام على نكبة أنه عوقب بالنفي في «اليسانه» وهي بلد صغير كان آهلاً باليهود . وانه نفي إليه وحده أما بقية أصحابه وتلاميذه فأمروا أن يكونوا في موضع آخر وربما كان فيه إليه نوعاً من النكاية وزيادة في التكيل لأن الخليفة المنصور الذي نفاه كان يبغض اليهود ويضطهدتهم ولكن بعض أعداء ابن رشد اتهزوا فرصة غضب الأمير عليه وفقيه إلى ذلك البلد وأشاعوا أن المنصور قد رد الفيلسوف إلى أصله وفاته في بلد قومه لأنه يُنْسَب في بني إسرائيل ولا تعرف له نسبة في قبائل الأندلس

ويجدر بالذكر أن ابن رشد كان ذا شأن عظيم في نظر اليهود وان كثيرين من فلاسفةهم أمثال ميمونيد وغيره نقلوا مؤلفاته الى اللغة العبرية ومنها نقلت الى اللاتينية والعربية والفضل يرجع اليهم في الإحتفاظ بتلك المؤلفات إلى أن بلغت أبناء الأجيال الحديثة . فهل جاءت تلك الحوادث عفواً ومصادفة أم كان لها سبب خفي قوى وهو صحة انتساب ابن رشد الى بنى اسرائيل وتسلسل جده من أهل تلك الملة ؟ أما نحن فنحسبها مصادفة .

### نشأته وتربيته

درس ابن الرشد الشریعة الاسلامیة على طریقة الاشعريه وتخرج في الفقه على مذهب الامام مالک ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشریعية والفقیرية وبين ميوله الفلسفیة ، اما الطریقة الاشعريه فقد اختارها أهله وأولیاؤه والمذهب الشرعی يلزم باتباعه على ما كان أبوه ، أما المبدأ الفلسفی الذي خدمه فهو الذي اختطه لنفسه بإرادته حرة وقد يكون للطریقة التي درس بها الفقه والمذهب الذي تبعه أثر في أفکاره الفلسفیة لا يمكن تحديده

وسیری القاریء فيما يلى أنه تصدى في كثير من كتبه للطعن على الاشعريه وانتقاد طریقهم ومبادئهم انتقاداً مراً وذلك بعد أن اتسع نطاق فکره وامتدت أشعة بصیرته إلى أبعد مدى فانتصر المنطق الصحيح والرأي الراجح على الفروض الوهیة والتخمين الخيالي .

### تاریخ حياته

لما بلغ ابن رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر الى مراكش وقصد إلى بلاط الخليفة عبد المؤمن ثانی امراء الموحدین، ولما توفي عبد المؤمن وخلفه ولده يوسف قفضل ابن طفیل الفیلسوف الشهیر فقدم ابن رشد لمکتمله وكان يوسف يحب العلم والعلماء ويعظم الحکمة ويکرم الحکماء وكانت لابن طفیل عنده حظوة کبری ، وروى عبد الواحد المراكشي

عن ابن رشد نفسه وصف المقابلة الأولى بين الحكم والأمير وفيها أن ابن طفيل أسرَ إلى ابن رشد رغبة الخليفة يوسف في تقل حكمة أرسسطو. ولمَّا كان يرمي بذلك لأن يكون في الغرب كما كان المأمون في الشرق.

ويظهر أن ابن طفيل كان من أكرم الناس خلقاً وأوسعهم صدراً وأخلصهم حبّاً للحكمة فانه شمل ابن رشد بمعطفه فذكره في رسالة «حي بن يقطان» تلميحاً عند ذكر ابن باجه وأتباعه ومن خلفهم من الفلاسفة فضلاً عن أنه قدمه ليوسف وأوصاه به فلما توفى ابن طفيل عينه الأمير طبيباً لنفسه. وما خلا منصب القضاة في قرطبة عينه مكان أبيه ولا توفي يوسف وخلفه ولده يعقوب المنصور بالله كانت حظوظة ابن رشد عنده عظيمة فقربه ورفع الكلفة بينهما إلى درجة أن ابن رشد كان يخاطبه أثنا، الحديث قاتلاً اسمع يا أخي!

ولما كانت صدقة الملوك أسرع قليلاً من الجلو وأقصر عمرًا من لذيد الروى وأقرب إلى الفناء من أزهار الربيع فقد اتُّقلب يعقوب على ابن رشد في حديث طويل. أما سبب النكبة فختلف فيه وقد عالجها المؤرخون بعلل شتى ولكن السبب الحقيقي واحد وهو أن كل حكيم ذي مكانة يكثر أعداؤه وحساده الذين يغارون من شهرته وينقموون عليه علوكبه وترفعه وهؤلاء الحساد والقاومون ينظرون تارة باسم الدين وطوراً باسم الأخلاق والفضيلة وتارة باسم السياسة والحقيقة أنهم أعداء شخصيون للرجل العظيم.

وكل ما حدث في نكبة ابن رشد أن أعداءه ليسوا ثياب الدين ودسوا عليه دسيسة في بلاط الخليفة ونجحوا فيها فتمكنوا بها من التغلب على حزب الفلسفة الذي كان سائداً مسموع الكلمة لدى الخليفة بفضل ابن رشد، وما يؤيد هذا الرأي أن ابن رشد لم يكن وحيداً في الإهانة والأذى والنفي والاعتقال بل كان معه كثير من أتباعه وأمثاله العلماء وكان ذنبهم في نظر الخليفة وحزبه اقطاعهم للفلسفة ودرس كتب الأقدمين.

والمحنة في ذاتها تقع في كل زمان ومكان وتاريخ العالم حافل بفظائع الاضطهاد والتكميل . وتاريخ أوروبا مليء بوقائع التعصب والاضطهاد والحق الأذى بالعلماء والمصلحين الدينين والمخترعين والمكتشفين .

على أن الخليفة بعد أن أطاع مُشير السواد فندم على ما فرط منه في حق الحكمة والحكمة، فرجع إلى مراكش ونسخ المنشور الذي أذاعه في حق ابن رشد وصحابه ومحاه أثره واشتغل بالفلسفة واسترضى ابن رشد ورفاقه ودعاه إلى حضرته وقربهم من حظيرته وقد هم واستمع لهم وأطاع رأيهم ونبذ حزب التعصب والجهل الذي كان سبباً في نكباتهم.

غير أن حياة ابن رشد لم تطل بعد مماته عاماً فلما توفى قلت رفاته إلى قرطبة ودفن في مدفن أجداده بقبرة ابن عباس ويروى أن جثته قلت على بعير وأصدق الأخبار عن وفاته أنه توفى براً كش يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسة قبل وفاة المنصور الذي نکبه بشهر أو نحوه ودفن بخارجه ثم سبق إلى قرطبه فدفن بها مع سلفه. وذكر ابن فرقان أنه توفى بعد النكبة الحادثة عليه المشهورة الذكر ودفن بجوانة باب تاغزوت خارج مراكش ثلاثة أشهر وذلك في أول دولة الناصر.

### أشاتذه

روى عن أبي القاسم واستظره عليه الموطاً حفظاً . وأخذ يسيراً عن أبي القاسم ابن بشكوال وعن أبي مروان بن مسرة . وعن أبي بكر بن سمحون وعن أبي جعفر ابن عبد العزيز وأجاز له أبو جعفر هذا وأبو عبد الله المازري الطب عن أبي مروان ابن جربول البنسي واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق واشتغل بالتأليم وبالطب على أبي جعفر هرون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمية .

### الرجال الذين تعلم عليهم والعلوم التي درسها

الفقه : تلقاه على أيام عهده . الطب : على أبي جعفر هرون . الفلسفة . قبل أنه تلقى علوم الحكمة على ابن باجة ولكن هذا قول ضعيف لأن وفاة ابن باجة توافق بلوغ ابن رشد الثانية عشرة من عمره فقد ولد ابن رشد في سنة ١١٢٦ وتوفي ابن باجة في

سنة ١١٣٨ وهذه سن لا تسمح بتألق علوم الفلسفة ، قد يكون ابن رشد من التوابع الذين تظير نجابتهم في العقد الأول من أعمالهم وقد يكون حظى بالتألق عن ابن باجة ولكن هذا في مجال الافتراض والظنون . والمؤكد ان ابن باجة كان مختلفاً الى بيت ابن رشد زائراً فلا يبعد أن يكون قد حدث الصبي وناقه أو استمع له نبذة محفوظة أو قصيدة مروية فصارت هذه الحادثة وما يكون تكرر من نوعها سبباً لاتساب ابن رشد اليه

ولعل الذي دعا بعض المؤرخين كابن أبي أصيحة الى هذا القول تسلل مذهب ابن رشد من مذهب ابن باجة ، على أن هذا التسلل طبيعي لأسباب كثيرة منها اتجاه الفكر في الأندلس وفي العالم في القرن الثاني عشر وتأثير الوسط والمبداء ، وكانت تربطه بابن طفيل وأواصر المودة وهو الذي فتح له سبل التقدم في بلاط الخليفة وكانت بينه وبين آل زهر الدين اشتهروا بالعلم والفضل والأدب في الأندلس في القرن السادس للهجرة مودة عظيمة ومنهم أبو بكر بن زهر طبيب الخليفة وأبو مروان بن زهر مؤلف كتاب « التيسير » وكانا من أوفي أصدقائه ،

ومنهم أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب التصانيف وبالجملة كان ابن رشد مختلطًا بأشهر وأعلم وأفضل أهل عصره .

ومن غرائب المصادفات ان ابن يطار وعبد الملك بن زهر ماتا وابن رشد في سنة واحدة وكان قد سبقهم الى دار الفنا ابن طفيل وأبو مروان بن زهر وقد توفيت الحكمة في أرض أندلس بوفاة هؤلا ، العظام ، الذين كانوا كالنقش الجميل إطاره تلك البقعة المباركة ، أشرقت شمسهم في بداية القرن السادس الهجري وغابت ب نهايته وهكذا عمر الحكمة كممر زهر البنفسج يتنفس من الربيع ثم لا يلبث أن يذبل ولكنه محبوب لعطره ومعزز لأنه رمز الأمل الذي لا يموت ! فن آثار هؤلا ، الحكام ، تستفيد ومن بحر فضلهم نتعرف ومن ارائهم المقدس الذي تركوه لنا نبني حكمة جديدة أساسها الحب العام وغايتها التسامح الشامل .

### أصدقاء

أبو عبدالله محمد بن ابراهيم الفقيه وقاضي بجاية وأبو جعفر الذهبي والفقيه أبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراءى .

وقد نكبا معه لشدة اتصالهم به ، وامتزاج فكره بأفكارهم ومن أصدقائه أبو محمد عبد الكبير وكان مقرّاً للدى ابن رشد فاستكتبه واستقصاه أيام قضائه بقرطبة وأبو جعفر ابن هارون الترجالي وهو شيخ أبي الوليد بن رشد في التعاليم والطب وأصله من ترجاله من ثغور الأندلس .

### تلاميذه

أبو عبدالله الندرومي ولد ونشأ بقرطبة ثم انتقل الى أشبيلية وكان قد لحق القاضى أبا الوليد بن رشد واشتغل عليه بصناعة الطب .

وأبو جعفر احمد بن سابق أصله من قرطبة وكان من طلبة القاضى أبي الوليد بن رشد ومن جملة المشتغلين عليه بصناعة الطب . وأبو القاسم الطيلسان وقد روى عن ابن رشد انه كان يعرف شعر حبيب والمتibi ونهم أبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل ابن مالك وأبو الريبع بن سالم وأبو بكر بن جحور وغيرهم .

### نسله

وقد خلف ابن رشد ولداً هو أبو محمد بن عبدالله بن أبي الوليد محمد بن احمد ابن محمد بن رشد وكان فاضلاً في صناعة الطب عالماً بها مشكوراً في أفعالها وكان يقصد الخليفة الناصر ويماجه . وخلف ابن رشد غيره هذا أولاداً اشتغلوا بالفقه واستخدموه في قضايا الكور .

### المنطق والقرآن

كان متهوساً بمنطق أرسطو وقال عنه انه مصدر السعادة للناس وان سعاده الإنسان تقاس بعلمه بالمنطق وهو يرى عدم فن « ايساغوجي » لفورفوريوس وكان يهتم بال نحو بصفة كونه قانوناً لجميع اللغات وأرسطو أوجد قانوناً لها في كتابي هرمنطيق والبلاغة .

والمنطق اداة تسهل الطريق الشاقة في الوصول الى الحقيقة التي لا يصل اليها العامة بل بعض الخاصة بفضل المنطق . وقد اتفق أنه وصل الى الحقيقة واكتشف الحق المطلق وذلك بدرس ارسسطو ويعتقد أن للدين حقيقة قائمة به ولكنكه يعوض علم الكلام لأنه يسمى لاثبات مالا يمكن اثباته بالعقل لأن الغرض الذي من أجله نزل القرآن ليس تعلم الناس ولكن تحسين أحوالهم فليس المطلوب العلم إنما المطلوب الطاعة والاستقامة واتباع الطريق السوي وهذه هي غاية الشارع الذي يعلم أن سعادة الانسان لا تتم إلاً بالمعيشة الاجتماعية

### سيرته في القضايا

ولى قضايا قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث خدمت سيرته وتأثرت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصر لها في ترفع حال ولا جم مال إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة .

وكان قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكانت الدراسة أغلب عليه من الرواية ولم ينشأ بالأندلس مثله كالأ وعلمًا وفضلاً .

وكان على شرفه أشد الناس تواضعًا وأخففهم جناحًا وعنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلأ ليلة وفاة أبيه وليلة بناته على أهله . وروى أنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأولئ فكانت له فيما الإمامة دون أهل عصره وكان يفزع إلى فتواه في الطلب كما يفزع إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الاعراب والأداب . وكان يحفظ شعر حبيب وشعر المتني ويكثر التمثيل بهما في محله ويزور ذلك أحسن إبراد . وكان مشهوراً بالفضل معتنباً بتحصيل العلوم . وكان أوحد دهره في علم الفقه والخلاف . وكان متميزةً في عالم الطلب وجيد التصنيف، حسن المعانى .

حدث القاضى أبو مروان الباجي قال «كان القاضى أبوالوليد بن رشد حسن الرأى ذكى رث البرزة قوى النفس وأقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأولئ حتى صار

يضرب به المثل فيها . ومن كلامه المأثور « ان من اشتغل بعلم التسريح ازداد إيمانًا بالله تعالى . »

### عن الأمير الذي نكب ابن رشد في عهده

ويظهر أن يعقوب انتخب لإمارة المؤمنين انتخاباً فقد روى ابن الأثير وابن خلkan ان يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده ، فاتفق رأى قواد الموحدين وأولاد عبد المؤمن على تعيين ولده يعقوب فلما ذهب في الوقت الذي مات فيه أبوه فهذا التقاديم في ذاته دليل على اعتراف شيوخ الأمة بفضلة وقام بالأمر أحسن قيام ، وهو الذي أظهر أبهة ملتهم ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام النام على حقيقة الشرع ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقام الحدود حتى في أهلها وعشيرته الأقربين كما أقامها في سائر الناس أجمعين ، فاستقمت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات .

### استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية

ومن نوادر عدله ان الأمير الشيخ أبي محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص عمر ولد الأمير أبي زكريا يحيى بن عبد الواحد صاحب افريقيا كان قد تزوج اخت الأمير يعقوب وأقامت عندة ، ثم جرت بينهما منافرة فجاءت إلى بيت أخيها يعقوب ، فسير زوجها في طلبها فامتنعت عليه ، فشكى الى قاضي الجماعة ببراكنش وهو ابو عبد الله محمد ابن علي بن مروان . فاجتمع القاضي المذكور بالأمير وقال له ان الشيخ أبي محمد عبد الواحد يطلب أهله ، فسكت يعقوب وتكرر اللقاء ، والطلب والسكوت ثلاث مرات وفي الثالثة قال القاضي للأمير « فاما أن تسير إليه أهله وإلا فأعزلني عن القضاء » . فسكت يعقوب ثم استدعى خادماً وقال له في السر « تحمل أهل الشيخ عبد الواحد إليه » فلم يفتأم في ذلك النهار ولم يتغير على القاضي ولا قال له شيئاً يكرهه . وهذه حسنة تعد له وللقاضي .

وقتل في بعض الأحيان على شرب المخمر وقتل العمال الذين تشكوا الرعايا منهم . أرسل إليه صلاح الدين رسولاً من بي منفذ وهو شمس الدولة عبد الرحمن بن مرشد في سنة ٥٨٧ ليستتجده على الفرجنج الواصلين من بلاد المغرب إلى الديار المصرية وساحل الشام ، ولم يخاطبه بأمير المؤمنين بل خاطبه بأمير المسلمين ، فعزَّ ذلك عليه ولم يجده إلى ما طلبه منه .

### علاقة ابن رشد بال الخليفة يوسف بن عبد المؤمن

وهو والد الخليفة يعقوب المنصور وكيف اتصل ابن رشد بالخلفاء بفضل ابن طفيل وفيه دليل على حب الخليفة يوسف العلم والعلماء

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي طمح به علو همه إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيراً من كتبها وبدأ بالطلب فاستظهر بعض كتبه مما يتعلق بالعلم دون العمل ثم تحصل إلى الفلسفة وأمر بجمع كتبها فاجتمع له كثير منها ولم يزل يبحث عن العلماء ويقر بهم وكان يبلغ به حبه العلم والكتب حتى استباح مصادرتها في بيت أربابها وحملها إليه اغتصاباً مع مكافأة أهلها بعد ذلك كما حدث ليوسف ابن الحجاج المراني فإنه بعد أن صادر كتبه وله ولادة حسنة وكان من صحاب هذا الخليفة من العلماء أبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين بالأندلس وكان يجلب إلى الخليفة العلماء من جميع الأقطار ويحضره على أكراهم وهو الذي نبه على ابن الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد فمن حيث نذكر عرفوه ونبه قدره عندم . (راجع ص ٩٧ من هذا الكتاب)

### أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد وكيف استدرجه للتتكلم في الفلسفة

روى محيي الدين في كتابه « المعجب » عن الفقيه الأستاذ أبي بكر بن دودن بن محيي القرطبي تلميذ ابن رشد قال هـ سمعت الحكم أبي الوليد يقول أكثر من مرة لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل فأخذ أبو بكر يثني على

ويذكر يحيى وسلي ويفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن إسمى واسم أبي ونبي أن قال لي « ما رأيهم في السما، (يعنى الفلسفه) أقدية هى أم حادثة؟ » فأدركنى الحيا، والخوف فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بالفلسفه ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياة فالنفت إلى بن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلسفه ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنهما في أحد من المشتغلين في هذا الشأن المترغبين له ولم ينزل يحيى حتى تكلمت فعرف ما عندى من ذلك فلما انصرفت أمر لي بناال وخلمة سنية ومركب .

### اقتراح الخليفة يوسف

على ابن رشد ترجمة أرسطو وتوسيط ابن طفيل في ذلك

ثم استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكي من فلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول « لو وقع هذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فيما جيداً لقرب مأخذها على الناس » فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإن لأرجو أن تفي به لما أعلمك من من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة وما يعني من ذلك إلا ما تعلمك من كبر سنك واشتغالك بالخدمة وصرف عنايتك إلى ما هو أهم عندك منه .

قال أبو الوليد « فكان هذا الذى حلنى علي تلخيص ما لخصته من كتب الحكم أرسطوطاليس » قال محيى الدين من عنده « وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع لخص فيه كتاب الحكم المعروف بسمع الكتاب وكتاب السما، والعالم ورسالة الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحس والمحسوس ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في

كتاب مبسوط في أربعة أجزاء، وبالجملة لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهم  
وتأخر ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا !!

هذا مجلل أخبار اتصال ابن رشد بال الخليفة يوسف بن عبد المؤمن والد الخليفة  
يعقوب المنصور الذي نسب الفيلسوف قد أوردناه لكمال البحث والاستقصاء.

### الأمير يعقوب المنصور وابن رشد

وقد أتجه نظرنا منذ قرأتنا كتاب ابن رشد وعزمنا على ترجمته وتلخيص فلسفته إلى  
المخنة التي أصابته وأسبابها ونتائجها وأثرها في التاريخ الإسلامي وفي تاريخ الفلسفة وعزمنا  
على تحقيقها وتحليلها والتدقيق في معرفة أصولها لنصل إلى حقيقة يحسن الوقف عليها  
والسكوت عليها.

ولما كان الذي أوقع المخنة بابن رشد هو المنصور بالله يعقوب بن عبد المؤمن  
الرابع من خلفاء الموارديين أخذنا ببحث في تاريخه لنعلم هل كانت النكبة فعلاً فردياً  
أملاه على الأمير ظلمه وحقه وجهله أم كانت فعلاً قومياً يدل على حالة الأمة في أخلاقها  
ومعويتها ، وهل كان الأمير سليم العقل والارادة مسؤولاً عن أفعاله مسؤولية تامة أمام  
التاريخ والأجيال اللاحقة أم كان معتلاً مختلفاً لا يسأل عما يفعل ذهبـت بعقله سلطة  
الفرد ونزل الاستبداد وسوء الوراثة وملاهي القصور التي ينفعـس فيها أمثاله

فإن الظاهر دل على أن نكبة ابن رشد كانت عملاً عاماً دعـت إليه ضرورة سياسية  
أو دينية أو اجتماعية فأقيمت عليه الدعوى الجنائية وحـوكـمـ حـاكـمـ استـبـدـادـيـةـ وـصـدرـتـ  
في حقـهـ عـقـوبـةـ النـفـيـ وـالتـكـيلـ وـلمـ يـكـنـ لـدـيـنـاـ مـصـدـرـ لـفـحـصـ هـذـهـ مـسـأـلـةـ إـلـاـ كـتـبـ  
التـارـيخـ لأنـ عـرـبـ الـأـنـدـلـسـ لمـ يـتـرـكـواـ مـاتـاحـ لـوـلاـ مـجـلـاتـ وـلـاـ مـلـحـقـاتـ وـلـاـ قـيـودـاـ يـلـجـأـ  
إـلـيـهـ السـافـكـاـ هـىـ الـحـالـ فـيـ بـعـضـ الـمـالـكـ الـأـوـرـيـةـ عـلـىـ أـنـاـ لـاـ نـلـوـمـهـمـ عـلـىـ ذـلـكـ فـلـوـ  
تـرـكـواـ شـيـئـاـ مـاـ ذـكـرـ لـمـ أـبـقـ عـلـيـهـ مـلـوـكـ اـسـبـانـيـاـ الـذـيـنـ خـلـفـوـهـ فـقـدـ أـحـرـقـواـ كـلـ مـاـ وـصـلـتـ إـلـيـهـ  
أـيـدـيـهـمـ مـنـ آـثـارـ الـعـرـبـ الـأـدـيـةـ وـبـدـدـواـ تـحـتـ تـأـثـيرـ التـعـصـبـ الـوـطـنـيـ وـالـدـيـنـيـ ثـرـوـةـ كـانـتـ

تستفيد منها الانسانية أعلم فائدة ، لأجل هذا كانت مصادرنا في هذا البحث محصورة في كتب التاريخ العربية والافرنجية .

### تاريخ الأمير الذي نكب ابن رشد

هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الخليفة الرابع من دولة الموحدين التي أسسها بوسوس محمد بن تومرت المسمى بالمهدي في صدر القرن السادس سنة ٥١٥ هجرية خلف يعقوب أباه يوسف في سنة ٥٨٠ وكانت سنّه يوم صار اليه الأمر اثنين وثلاثين سنة وكانت مدة ولايته ست عشرة سنة وثمانية أشهر وتوفي في سنة ٥٩٥ وله من العمر ثمان واربعون سنة وقد وخطه الشيب وكانت أمّه رومية اسمها ساحر (كارمن) فيرى من ذلك أنه من نسل مختلط وأنه الحفيد الرابع لرجل عصامي من مؤسسي الدول الشرقية في الغرب ويتابع هذا التسلسل تطور في الغرائز والأخلاق يشاهد في الاحفاد .

وكان عهده حافلاً بالحروب والغزوات والفتن ففي سنة ٥٨٠ وهي أولى أيام ولايته خرج الميرقوف بنوا ابن غانية يقودهم على بن غانية من جزيرة ميرقة قاصدين مدينة بجاية فلكلوها وأخرجوا من بها من الموحدين فخرج إليهم يعقوب وهزمهم في حسامه دقیوس . وفي عودته انقضت عليه مدينة قصبة خاضرها ودخلها عنوة وقتل أهلها قنلاً ذريماً .

وفي سنة ٥٨٥ هجم بطرس بن رودريج (بطرو بن الريق) على مدينة شلب من الأندلس فلكلها فتجهز يعقوب في جيوش ونزل على شلب وأخرج منها بطرس وأخذ من حصون الأفرنج حصناً وفي سنة ٥٩٠ انتقض ما بينه وبين الفونس فخرجت خيل الفونس تدوس الحدود والتقي الجيشان في سنة ٥٩١ في «فص الجديد» وهو مكان بين أشبيلية وطليطلة فلزم الفونس وجنوده وفي السنة التالية هجم على طليطلة وتغل في أرض الإسبان فطلب الفونس منه هدنة فهادنه عشر سنين

### نبته في غزو مصر

وكان ينوي غزو مصر ويدركها وما فيها من المناكر والبدع ويقول «نحن انشاء الله مطهروها» ولم يزل هذا عزمه الى أن مات وكانت بينه وبين الفونس تلك الهدنة.

### قتل أخيه وعمه

وكان له من أخوه وعماته منافسون لا يرون له أهلاً للإمارة فلقي منهم شدة. ولما استوثق أمره عبر البحر بمساكره وسار حتى نزل مدينة سلا وبها تمت بيعته واستجواب له من كان تلقاء عليه من أعمامه ومن ولد عبد المؤمن بعد ما ملأ أيديهم أموالاً وأقطعهم الأقطاع الواسعة ثم تركهما فطمع في الأمر أخيه أبو حفص عمر وعمه سليمان بن عبد المؤمن فأمر بالقبض عليهما وتقبيلهما وحملهما بعد التقى إلى مدينة سلا ووكل بهما من يقوم عليهما وأنقلهما بالحديد وسار حتى بلغ مراكش فكتب إلى القسم عليهم بقتلهم وتنكفينهما والصلة عليهم ودقهمما صبراً ودقهمما وكتب يعلمه بذلك وقال له «بنيت قبريهما بالكدان والرخام» وجعل يذكر حسنهمما فكتب إليه «ما لنا ولدفن الجبارية إنما هما رجلان من المسلمين فادقهمما كيف يدفن عاممة المسلمين» وقد استدعت تلك الحروب والفتنه تفيفه عن مقر ملكه أمداً وأصيب أثناءه بمرض شديد. ففي غيبته ومرضه طمح أخ له ثان اسمه أبو بحبي في الخلافة فقبض عليه وحاكمه وقله بحضور من الناس وأمر باخراج بقية الأمراء حفاة عراة الرؤوس

### أخلاقه

كان شديد الذكا، وكثير الإصابة بالظن لا يكاد يظن شيئاً إلا وقع كاظن مجرماً للأمور عارفاً بأصول الشر والخير وفروعهما ولـي الوزارة أيام أبيه فبحث عن الأمور بجهًا شافيًا وطالع أحوال العمال والولاة والقضاة وسائر من ترجع إليه الأمور مطالعة أفادته معرفة جزئيات الأمور فدبرها بحسب ذلك فجرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسب ما يقتضيه الزمان والأقلام.

### سوء شبابه

روى المؤرخون أن أقاربه كانوا متهاوين بأمره محتقرين له لأشياء كانت تظهر منه في صباه توجب ذلك فبعد أن قتل أخيه وعمه وكل بقية الأمراء هابوه وأشارت قلوبهم خوفه

### حبه العدل بين الناس

وكان في جميع أيامه وسيره مؤثراً للعدل متجرياً له بحسب طاقته وما يتضمنه أقام به والأمة التي هو فيها وأراد في أول أمره الجري على سنن الخلفاء الأول . وكان يقعد للناس عامة ولا يمحج عن أحد من صغير ولا كبير حتى اختصم اليه رجالان في نصف درهم فففى بينهما وأمر الوزير أبا يحيى صاحب الشرطة ان يضر بهما ضرباً خفيناً تأديباً لها وقال لها اما كان في البلد حكام قد نصبو مثل هذا ، ثم صار يقعد في أيام مخصوصة لسائل مخصوصة لا ينفذها غيره كأنه محكمة عليا .

ولما ولى أبا القاسم بن يق القضا ، كان فيما اشترط عليه أن يكون قعوده بمحيط يسمع حكمه في جميع القضايا . فكان يقعد في موضع بينه وبين أمير المؤمنين ستراً من ألواح . وكان قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضر في كل شهر مرتين يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم . وكانت إذا وفد عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عملهم وقضائهم وولاتهم ، فإذا أنثوا خيراً قال أعلموا إنكم مسؤولون عن هذه الشهادة يوم القيمة فلا يقولون أحد منكم إلا حقاً !

### حبه الخير

وبني مدينة مراكش مستشفى يفان المؤرخون أن ليس في الدنيا مثله ، وتحير له ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد وأجرى له ثلاثين ديناراً في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة خارجاً بما جلب اليه من الأدوية ، وأنقم فيه الصيادلة لتجهيز أنواع الدوا ، وأعد للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء ، فإذا نقه

المرتضى الفقير أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يشتغل ، ولم يقصره على القراء دون الأغنياء ، ولم يقصره على أهل البلد ، بل كل من مرض من الغرباء يحمل إليه ويعالج إلى أن يشفى أو يموت . وكان يزوره في كل جمعة ويمود المرضى ويأسلم بقول «كيف حالكم وكيف القومة عليكم» وبناسبة الغرباء نذكر أن جمهورية جنيف في وقتنا هذا تتفاني من الغرباء ضريبة باسم المستشفى الخيري . ولكنها جعلت العلاج فيه قاصراً على أهل البلاد دون الغرباء !

### حبه الصدقة المنظمة

وكان كثير الصدقة تصدق مرة بأربعمائة ألف دينار خرج منها للعامنة نحو من نصفها والباقي في القرابة . وقد قسموا مدينة مراكش أرباعاً وجعلوا في كل ربع أمناء معهم أموالاً يتحررون بها المسافير وأرباب البيوتات . وكان كلادخلت السنة يأمر أن يكتب له الأيتام المنقطعون فيجمعون إلى موضع قريب من قصره فيختونون ويأمر لكل صبي منهم بثقال وثوب ورغيف ورمانة .

### عدم تصديقه لخلافات

سمع النساء يوماً يجدن ذكر سلفه ابن تومرت المتسبى بالهدى ويقلن ما معناه بلسانهن «صدق مولانا المدى نشهد أنه الإمام حقاً» فابتسم استخفافاً بقولهن لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله . وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت . وروى أبوالعباس احمد ابن ابراهيم بن مطرف المربى انه قال له «يا أبا العباس اشهدلى بين يد الله عزوجل انني لا أقول بالعصمة (يعنى عصمة ابن تومرت)» وقال له يوماً وقد استأذنه في فعل شيء يفتقر إلى وجود الإمام «يا أبا العباس أين الإمام !!

### بغضه التملق

روى أبو بكر بن هانى قال «لما راجع أمير المؤمنين من غزوة الأرک وهي التي أوقع فيها بالواقف وأصحابه خرجنا تلقاه فقد مني أهل البلد لنكلمه ، فرفعت اليه فسألني (١٣)

عن أحوال البلد وأحوال قضاة وولاته وعماله على ما جرت عادته فلما فرغت من  
جوابه سألني كيف حالى في فسى فتشكرت له ودعوت بطول بقائه ثم قال لي ما قرأت  
من العلم؟ قلت قرأت تواليف الامام أعني ابن تومرت فنظر الى نظرة المغضب وقال  
«ما هكذا يقول الطالب؟ افأ حكمك أن تقول قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة  
ثم بعد هذا أتل ما شئت»

### حبه العمارة

شرع في بناء مدينة عظيم على ساحل البحر والتها من العدوة التي تلي مراكش  
وقد أتم سورها وبنى فيها مسجداً عظيماً كبير المساحة، وعمل له مأدنة في نهاية الملو  
على هيئة منار الاسكندرية، وقد تمت المدينة في حياته وكانت أسوارها وأبوابها وعمر  
كثيراً منها وهي تتجلى في طولها نحواً من فرسخ وهي قليلة العرض ولم يزل العمل فيها  
وفي مجدها طول مدة ولايته الى سنة ٥٩٤

### حبه الطلبة

نال عنده طلبة العلم ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده، وانتهى أمره معهم الى ان قال  
يوماً بحضور كافة الموحدين بسمهم وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقربه  
إياهم وخلوته بهم دونهم «يا معاشر الموحدين أنت قبائل فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيله  
وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا فهم نابهم أمر فأنما مل姣هم وإلى فزعهم وإلى ينتسبون»  
فمعظم من ذلك اليوم أمرهم وبالغ الموحدون في برهم وأكرامهم.

### اضطهاده اليهود بعد اسلامهم

وفي آخر أيام أبي يوسف أمر أن يتميز من أسلم من اليهود الذين بالغرب بلباس  
يختصون به دون غيرهم، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه ومقداراً من أيام ابنه عبد الله.  
ولما حل أبو يوسف على ذلك شكه في اسلامهم، وكان يقول «لو صحي عندي اسلامهم

لتركتم يختلطون بالخلق في انكحthem وسائل أمورهم . ولو صح عندي كفرهم لقتل رجاتهم وسيبت ذرارتهم وجعلت أموالهم نسيئاً لل المسلمين . ولكنني متعدد في أمرهم ولم تتعقد عندي ذمة ليهودي ولا نصراوي منذ قام أمر المصادمة ، ولا في جميع بلاد المسلمين بالغرب بيعة ولا كنيسة . اما اليهود عندنا يظهرون الاسلام ويصلون في المساجد ويقرؤن أولادهم القرآن جارين على ملتانا وسنتنا . والله أعلم بما تكتنه صدورهم وتحويه بيومهم » .

### مiele الى التصوف

وبعد قتل أخيه وعمه في السنة السادسة بعد الثلاثين من عمره أظهر زهداً وتقشفاً وخشوونة ملبس وما كل وانشر في أيامه للصالحين والمتبتلين صيت وقامت طم سوق وعظمت مكانتهم ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد يكتب اليهم يسألهم الدعاء ويصل من يقبل صلته بالصلات الجزيلة . ولما خرج الى الفروة الثانية ( ٥٩٢ ) كتب قبل خروجه الى جميع البلاد للبحث عن الصالحين والمتسمين الى الخير وحملهم اليه ، فاجتمع له منهم جماعة كبيرة كان يجعلهم كلاماً سار بين يديه فإذا نظر اليهم قال لمن عنده « هؤلاء الجندي ، لا هؤلاء ! » ويشير إلى المسكرين ، ولما رجع أمر هؤلاء القوم بأموال عظيمة .

### حاربه مذهب مالك

أمر باحرق كتب مذهب مالك ، وشهد بعض المؤرخين بمدينة فاس أنه كان يوثقى من كتب المذهب بالاحوال فتوضع ويطلق فيها النار . وكان قصد الأمير في الجملة محظوظ مذهب مالك وزانه من المغرب مرة واحدة ، وهذا المقصود يعنيه كان مقصود أبيه وجده الا أنهما لم يظهراه وأظهراه يعقوب وقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة

## مدينة قرطبة

التي نشأ فيها ابن رشد

قرطبة عاصمة مقاطعة تعرف باسمها بـ مملكة الأندلس بـ إسبانيا واقعة في جنوب سطح جبل سيارامورينا وعلى الضفة اليمنى لنهر الوادى الكبير وتبعد ٧٥ ميلًا عن أشبيلية ، أسسها الرومان وجعلها العرب باسوار وقلاع وقصور وشادوا بها المساجد والمعاقد والجسور وأكابرها من الجنوب جسر عظيم جمع بين جلال البناء الروماني واتقان الهندسة العربية وجمال الدقة الأندلسية ، نجعلاه على ستة عشر عقداً ، وهو الذى يطلق عليه اسم « قطرة الوادى » وكان بها لأمراء الأندلس قصر فخم يقصر البيان عن وصفه لا يقل في الحسن عن الحمراء . وأسس عبد الرحمن الأول جامعها الأعظم في مكان هيكل روماني . والمسجد لا يدل ظاهره على جماله الداخلى الذى ينطق بالمثل الأعلى لفن العمارة العربي في أوروبا .

كانت قرطبة منذ نشأتها عزيزة الجانب فقد استوطنتها أشراف الرومان واطلقوا عليها اسم « قرطبة الشريفة » لكثرة من أظللت من العظام . ويظن المؤرخون أنها قرطاجنية الاسم والتكون ، وجاء عليها حين كانت أعظم مدن إسبانيا شأنًا وأوفرها سكاناً وأوسعاها رزقاً وأقواها حصوناً وأعرضها جاهماً . وروى أن قيسar حاصرها وقادسي في سبيل اخضاعها أهواً فلما وقعت له بعد موقعة « اوندا » اعمل السيف في رقاب

٢٠٠٠ من رجالها

ولما دخل العرب أرض اندلس المقوها بخلافة دمشق ثم لم تثبت ان صارت عاصمة ملوكهم . ويقول المؤرخون أنها في أيام مجدها كان بها ٢٠٠٠٠ منزلأ ، و ٦٠٠ مسجداً ، و ٩٠٠ حماماً ، ومكاتب عامّة كثيرة ، و يتبعها ثمان مدن و ٣٠٠ بلد

و ١٢٠٠ ضاحية

وقد أنيجت قرطبة في كل أجيالها رجالاً عظيماً، ففي عهد الرومان ولد فيها لوكانوسينيكا وفي عهد العرب ابن رشد وأساتذته وتلاميذه وابن حزم عدا عدداً من القواد والمصورين والكتاب والصالحين . وما يدعو إلى أسف أهل الفنون والمؤرخين أن الأسباب بعد زوال دولة العرب جعلوا قصر الخليفة سجناً وقلعوا المسجد كنيسة

وقد عاب شارل الخامس رجال الدين وابنهم في رسالة مشهورة منها « لقد بنتم في مكان المسجد ما كنتم تستطيعون تعميره في آية بقعة أخرى ، ولكنكم أتلفتم شيئاً فذا لم يكن له في العالم مثيل » ان الكاتدرائية جحيلة حقاً ولكن أين المسجد . يسند ساحتاته العظمى ١٢٠٠ عموداً، بل أين التسعة عشر باباً المصنوعة من البرونز ، بأيدي صناع حذقوا تشكيل المعادن والتصوير فيها وهم من أهل دمشق نزحوا إلى الأندلس فيمن نزح إليها من مهرة المشارقة !

وأين الخمسة آلاف مصباح نضاء، بزيوت عطرية فتملاً الفضاء، نوراً وعبقاً . أما الحراب السابع فقد كان مسقفاً بدائرة من المرمر الأبيض مزينة بالذهب والزجاج الملون ومرصعة بالحجارة الكريمة ومنعفة بقبشاني يزنطة فكانت تلك الدائرة المرمرية لصنائعها وحسن زيتها أشبه بقبة من المؤلؤ

ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهداً أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله) فقد كانت عاصمة ملوك في أعلى درجات النجاح المادي والقدم المعنوي . وكان للمال والزراعة والتجارة من الشأن ما كان لفنون والعلوم والفلسفة . وعدد سكان قرطبة لعهده كعدد سكان القاهرة لمهدنا هذا وبها إذ ذاك ٣٠٠٠ مسجداً و ١٣٠٠٠ بيتاً و ٣٠٠ حماماً و ٢٨ ضاحية . فلم يكن في العالم الإسلامي مدينة تضارعها أو تفوق عليها غير عاصمة الرشيد والأمويون فكانت بغداد في الشرق وقرطبة في الغرب مثل باريس ولندن في عصرنا هذا .

أما قوة الخليفة فكانت تعادل قوة الملك العظام لعهدها فكان له أسطول عظيم ضمّن له السيادة في بحر الروم فعمله بمحيرة أندلسية وسهل له الاستيلاء على سبأ وها إذ ذاك

تعادل جبل طارق أو بورت سعيد . وكان له جيش عرمم منظم عده المؤرخون أخر جيوش العالم وأجلها وهو الذى سوده على أهل الشمال من الإسبان . وكان أعظم ملوك الأرض يخطبون موادته ويرجون معاهدته فورد على بلاطه سفراء الدول من امبراطور القسطنطينية وملوك ألمانيا وإيطاليا وفرنسا

ومما يذكر لل الخليفة بالفضل ان مجلسه كان مؤلفاً من أئمة المسلمين ورؤساء الأديان الأخرى بغير تمييز . وكانت بقرطبة مدرسة جامعة من أشهر جامعات الدنيا مقرها بالمسجد الأعظم الذى سبق ذكره حيث كان فطاحل العالم الاسلامى شرقاً وغرباً يلقون الدروس على الطلاب الواردین الى حلقاتهم من كل فج فكان أبو بكر بن معاوية القرشى يحدث وأبو علي القالى البغدادى يلى أمالیه الشهيرة وهى كنز شعر وتاريخ وأمثال وفقة لغة وأدب وكان ابن القطيعة أشهر نحاة الأندلس يلقن الطلاب قواعد النحو والصرف وهكذا كان لكل علم وفن استاذ من الأئمة الممتازين فيه لا يقلون قدرأً عنمن ذكرنا على سبيل التمثال والتدليل

وعد طلاب العلم بالجامع الأعظم بقرطبة بالألاف وأساتذتهم بالمئات ومعظمهم يقصدون تحصيل الفقه وبعضهم يدرسون الحكمة فالمسجد الأعظم كان منذ الف سنة مثل الجامع الأزهر شهرة ومكانة ويفضله في أمر بن الأول جماله الذى أبرزه أهل الفنون والثانى تخرج الفلسفه أمثال ابن رشد والأزهر لم يخرج لنا منذ تأسيسه الى الآن احداً يدانى هذا الحكيم أو يقرب منه فى الفضل وسعة العلم وجليل المنفعة للدين والدنيا معاً .



## نكبة ابن رشد

### كلمة عامة

كان ابن رشد ممتازاً بالحكمة والعلم وشرف المنبت وازداد بجوراً بتقربه من الخليفة يوسف أبي يعقوب الذي عرف قدره وفضله على غيره من قرنه وفضلاه عشرة وعلى ولده المنصور يعقوب

وكل رجل ممتاز لا يأمن حسد معاصريه ومعاشريه ولا ينجو من غيظهم وانتقامهم مما كان نافعاً، وطيب القلب حسن النية بعيداً عن الأذى وربما كانت خصالة الطيبة سبباً في اشتداد البغضاء ومرارة الحقد. وأظن هذه الحال في الشرق أظهر منها في الغرب وقد تكون في المسلمين أقوى منها في غيرهم.

ويظهر أن أعداء ابن رشد حاولوا الكراية به المرة بعد المرة ففشلوا في أول الأمر لأن الخليفة المنصور كان في بداية عهده محباً للفلسفة مجاهاً بذلك. فكانت سوق السعایات ولكن الأعداء (لأ كانوا) لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات المفرة فلما تحولت، نفس المنصور عن الحكمة والحكماء بسبب ما لحقه من التطور العقلي الذي حبه إليه التصوف والاتجاه إلى الأولياء والزهد، كان ابن رشد قد علا نجحه في أفق المجد بما ظهر من فضله في التأليف في الفلسفة وسمعة علمه ودقة عمله في الطب وعلو كعبه في الشريعة والقضاء، وتلك مواهب ثلاثة لم تجتمع لرجل واحد في وقت من الأوقات

وكان ابن رشد إذ ذاك في السبعين من عمره فتحركت أحقاد أعدائه وقد رأوا الفرصة سانحة بانصراف المنصور إلى مشاريع الطرق الصوفية فتسليح هؤلاء الأعداء وأنصارهم من حاشية الأمير (كعادتهم وعادة من مفهوم قبليهم ومن أئمته وسيأتي بعدهم من أعداء حرية العقل الإنساني) بسلاح المدافعة عن شريعة الإسلام، وكان المنصور مقيناً بمدينته قرطبة وقد امتد بها أمد الإقامة وانبسط الناس لمحالس المذاكرة فتجددت للأعداء، أما لهم وقوى تأليهم واسترسالهم فأدلوا بمحفيظتهم وأوضحوه للأمير ما شاءوا من

« سیثات » أبي الولید بن رشد في مؤلفاته فقررت في مجلس الامير وتدوالت أغراضها ومعاناتها وقواعدها وتقن الأعداء، والحساد من تخريجها بما دلت عليه أسوأ مخرج . وقد ذيلوها بـ كرم وسوء طويتهم حتى هاجوا غضب الامير وأيقظوا قوة الشر الكامنة في نفسه بمحجة المدافعة عن شریعة الاسلام ويظهران وقیعتهم بابن رشد كانت علانية في مجلس الامیر فان أحد المؤرخین يقول « فلم يكن عند اجتماع الملأ الا المدافعة عن شریعة الاسلام »

ويظهر أيضًا ان أعداء ابن رشد طلبوا الى الخليفة اهراق دمه لتجو شریعة الاسلام من شر ابن رشد وتقلو بخیر هؤلاء المدافعين عن کانها الحاذين عن حياضها ! ولكن الخليفة استعمل الرأفة « وآخر فضيلة البقاء، وأغمد السيف التفاس جبيل الجزاء » .

### أعداء ابن رشد

ومن أعداء ابن رشد الذين جاهدوه بالمنافرة والمجاهرة القاضي أبو عامر يحيى ابن أبي الحسين بن ربيع وقد نافره لغير علة ظاهرة . وعلى ذلك التفور كان أبناء القاضي أبو القاسم وأبو الحسين والقاضي أبو عبد الله والخطيب ابو على بن ججاج وغيرهم فلما أخذ أعداء ابن رشد للحملة عليه عذتهم آثروا أن يحشروا معه فريقاً من أصدقائه ومربيديه وتلاميذه لتكون مخنة الحكمة شاملة ونكبة الحكماء . وأشاروا على المنصور أن يصبح غضبه بصبغة الدفاع عن الملة تكون النكبة بالحكماء أشد واللوم على الواقعية بهم أخف . فأمر المنصور طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأن ابن رشد ومن معه مرقوا من الدين وانهم استوجبوا اللعنة جهاراً .

### شركاء ابن رشد

أما أصدقاء ابن رشد الذين أضيغوا إليه فهم الفقيه أبو عبد الله بن ابراهيم الأصولي فقد لف معه في حريق المalam ، لأنشيا ، تعمت عليه في مجالس المذاكرة وفي أثناء كلامه مع توالى السنين والأيام ، وأبو جعفر الذهبي الفقيه وأبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراء .

## أسباب النكبة

تضارب المؤرخون في ذكر النكبة التي أصابت الحكمة في شخص ابن رشد ومدرسته ومعظم المؤرخين يرغبون في ردها إلى أسباب مادية محسوبة أغضبت الخليفة ولكن واحداً أو اثنين منهم يحومان حول السبب الحقيقي ويامعون إليه فقال أحدهما : « وكان لها سببان : جلي، وخفى . فاما سببها الخفي وهو اكبر السببين فان الحكيم ابا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب الحيوان لارسطاطاليس صاحب كتاب المنطق فذهب وبسط أغراضه وزاد فيه ما رأه لافقاً به . فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأى أرض تنشأ « وقد رأيتها عند ملك البربر » جاريًّا في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتخللاً الكتاب من الأطرا ، والتقرير وما جانس هذه الطرق فكان هذا مما أحتجهم عليه غير أنهم لم يظهروا بذلك ، وفي الجملة فانها كانت من أبا الوليد غفلة » .

وقال مؤرخ آخر « ان قوماً من مناوئيه من أهل قرطبة ، ويدعون معه الكفامة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبهما فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلة » فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه بالأوراق أخفاك هذا ؟ فأنكر . فقال أمير المؤمنين « لعن الله كاتب هذا الخط » وأمر الحاضرين باعنته ، ثم أمر باخراجه على حال سيدة وابعاده وابعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم وكتبته عنه الكتب الى البلاد بالثقدم الى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة وباحراق كتب الفلسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهر وأخذ سمت القبلة فانتشرت هذه الكتب فيسائر البلاد وعمل بقتضاها

ثم مارجع الامير إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنه إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للالحسان إليه والمغفو عنه . فحضر ابن رشد إلى مراكش فرض بها مرضه الذي مات منه في آخر سنة ٥٩٤ وقد ناهز السبعين ، ثم توفي أمير المؤمنين في غرة صفر الكائن في سنة ٥٩٥ .

وقال آخر « ومن أسباب نكتبه اختصاصه بابي يحيى المنصور والى قرطبة . وحدث الشيخ أبو الحسن الرعيني عن شيخه أبي محمد عبد الكبير أن هذا الأخير اتصل بابن رشد المتكلف أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه ابن رشد واستقضاه فقال أن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأنزل ماه الوضوء على قدميه وما كدت آخذ عليه فلته إلا واحدة وهي عظمى الفلتات وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريحًا عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك السنة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه وانحدروا الاتفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح

ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعي والى قرطبة إذ ذلك طلبها وفاظهم في ذلك وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال أبو محمد عبد الكبير وكنت حاضراً فقلت في أثناء المفاوضة إن صحة أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عادٍ إذ لم تعلم ريح بعدها يعم أهلاً كها قال فانبرى إلى ابن رشد ولم يقالك ان قال والله وجود قوم عاد ما كان حفناً ! فكيف سبب هلاكم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتکذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »

## العقاب والعفو

### مجلس المحاكمة

احضر ابن رشد وأصحابه الى المسجد الجامع الأعظم بقرطبة وقد عقد الخليفة مجلسه ومض القاضى ابو عبد الله بن مروان والقى خطبة هى أشبه الكلام برا فعة المدعى العام ، وقد يكون الغرض من ندب هذا القاضى في تلك الفرصة رفع الدعوى على ابن رشد .

### مرا فعة القاضى ابى عبد الله

قال : ان الاشياء لا بد في كثير منها أن تكون لها جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها فتى غالب النافع على الضار عمل بمحاسبه ومتى كان الأمر بالضد فالضد

### التهمة

ثم قام الخطيب أبو علي بن حجاج وعرف الناس بما أمر به من أنهم (أى ابن رشد و أصحابه ) قد مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأولئ فنا لهم ما شاء الله من الجفاء ، وتفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى .

### الحكم

أمر أبو الوليد بسكنى اليسانة بقول من قال انه ينسب في بني اسرائيل وانه لا يعرف له نسب في قبائل الأنجلس .

### في أن ابن رشد لم يدافع

ولم يذكر المؤرخون ان ابن رشد أو أحد أصحابه طلب أن يتكلم عن نفسه أو طلب إليه الخليفة ذلك وفي هذا شأنه لأنه حرم حق الدفاع . وإذا ذكرنا دفاع فيلسوف عن حرية فكره يخطر ببالنا دفاع سقراط لدى قضااته بأثينا قبل محاكمة ابن رشد بستة عشر قرناً فلتمكنا عاطفتنا الأولى عاطفة حنق على أعداء العقل الذين لم ينفكوا

يماربون حرية الفكر من أبعد العصور وأقدم الأجيال . والثانية عاطفة اعجاب بهؤلاء العرب المتحضرين الذين كانوا أعدل وأرحم من اليونان في القرن الرابع قبل المسيح على ما بين الأمتين من الفروق في المدينة والتئور . فإن قضاة ابن رشد أكثروا بابعاده مؤقتاً . أما قضاة سقراط العظيم فلم يشفقوا على شيخوخته ولم يخشعوا أمام جلال حكمته وجمال خلقه وأسلموه للجلاد فسقاه كأس الردى على مرأى ومسمع من أهله وأحبابه ومربيه وتلاميذه ، بل كان عرب الأندلس أشفع وأعدل من معدبي «جاليليه» في القرن السابع عشر بعد السيد المسيح ، وأرحم بكثير من أهل جنيف وعلى رأسهم «كالفن» إذ أحرقوا في مدinetهم في نصف السادس عشر «ميشل سرفيه» لاكتشافه الدورة الدموية .

ولكن هذا لا يقلل من غضبنا على الذين حاكوا ابن رشد فان الاضطهاد مرذول في كل زمان ومكان وأنصاره محنترون وملعونون بكل لسان ما داموا يتسلحون بالدفاع عن الدين في محاربة العقل ، فإن ذلك حق يراد به باطل لأن الدين لم يأمر بالتعذيب والقتل والنفي في سبيل نصرته . ولكن الجمال وأهل الضلال والفتن هم الذين يشفعون غليلهم ويثلجون صدورهم المتقدة بنار الغيظ والحسد باسم الدين والملة والشريعة وهي منهم برية .

### تسخير الشعر في محاربة الفلسفة

عقب ابن رشد وأصحابه بالنفي بعد التعذير والتعنيف ، ثم كتبوا في حقهم منشوراً شديداً للولايات وراء البحر ، ثم سخروا الشعر في محاربة الفلسفة ، فقام الحاج أبوحسين ابن جبير وقد حفظ لنا التاريخ اسمه ونظمه في تلك القضية ، وللتاريخ عجائب وخوارق وهذه من غرائبه فإنه لم يحفظ أسماء كثيرين من أهل الفضل والفن في مواضع كانوا بها أحق وأجدر بخلود الذكر

قال الحاج :

الآن قد أيقن ابن رشد ان تواليفه توالف  
يا ظالماً نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا في الزمان جدك  
و كنت في الدين ذارياً ما هكذا كان فيه جدك

كان ابن رشد في مدي غيه قد وضع الدين بأوضاعه  
فالمحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

فقد القضاة بأخذ كل مضل متغرس في دينه متزندق  
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق

وقال يدح المنصور ويدرك أدوار القضية :

بلغت أمير المؤمنين مدي المنا  
لأنك قد بلغنا ما نؤمل  
قصدك الأسى لدى الله يقبل  
بنطفهم كان البلاء الموكل  
ووجه الهوى من خزيهم يهلال  
وعن كتبهم والسعى في ذلك أجمل  
ولكن مقام الخزي للنفس أقتل  
لظاهر اسلام وحكمك أعدل  
وأثرت درء الحد عنهم بشبهة

وهذا ما أردنا الاستشهاد به من شعر ابن جبر في الموضوع وله غير ذلك ضرانا  
عنه صفحًا .

### كلمة عن ابن جبير

أبو الحسن محمد بن محمد بن جبير الاندلسي كان من أهل المنزلة العالية في الغرب بالعلم والأدب والشعر . رحل في أواخر القرن السادس للهجرة ثلاث رحلات وزار مصر والشام والهزار وصفلية وأقام في الإسكندرية يحدث إلى أن توفي في أواخر القرن السادس وطبعت رحلته في ليدن مرتين وترجمت إلى الفرنسية والإيطالية وأخباره في الاحاطة باخبار غرناطة ص ١٦٨ ج ٢ .

وكان من أبلغ شعراء الاندلس وانصعهم ديباجة وأصدق شعراء العرب قصداً وأسلفهم قليلاً وأقواهم إيماناً وأصحهم عقيدة ويشهد الشعراء الأقدمون والمحدثون بفضله وأصدق دليل على حجّة شهادتهم قصيده التي يصف بها الأماكن المقدسة التي قصدها الأداء فريضة الحج . وكان ابن جبير من معاصرى ابن رشد ولا نظن أن الذي دعاه إلى هجاء ابن رشد رغبه في تقليق أمير كبير وبمجرد الافتخار بهظير المدافعة عن الدين وإنما الذي دعاه إلى الوقوع في هذا الخطأ شدة إيمانه وصحّة عقيدته ولا يستطيع مؤرخ متعدل أن يلوم ابن جبير على أنه لم يفهم فلسفة ابن رشد لأن طريق الشعر والدين غير طريق العلم والحكمة ولا غلوك إلا الأسف على تلك المفهوة من أديب جليل يعد من أئمة الشعر العربي وكبار المؤلفين والباحثين .

### أقصى ما أصاب ابن رشد في أثناء نكته

يظهر أن أقصى ما أصيب به ابن رشد في ابن محته تأليب العامة عليه وعلى ولده وتصديهم إلى سبهم والاعتداء عليهم . وال العامة في كل زمان ومكان خصم ثالث يدخل بين الملك ورجال الدين وال فلاسفة الذين يتنازعون القوة فيما بينهم وال العامة أنفسهم هم الذين يسعى المتنازعون للسيطرة عليهم فالمملوك ورجال الدين يتطلبون القوة الدنيوية التي لا تقوم إلا على الجمود والحكمة، يتطلبون القوة العقلية التي تقوم على تنويرهم

أخبر أبو الحسن بن قطral عن ابن رشد أنه قال «أعظم ماطراً على في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فآخر جونا منه»

### المنشور

لم يكتف المنصور أو عرضوه بما لحق ابن رشد وأصحابه من اللوم والتأنيب في مجلس المحاكمة وما تلاها من عقوبة النفي التي وقعت بغير دفاع فشامت الأحداث أن يذاع أمر التشهير بابن رشد في سائر البقاع فأمر المنصور كاتبه أبي عبد الله بن عياش أن يكتب منشوراً إلى مراكش وغيرها بما حدث لابن رشد في هذه القضية وكاتب المنشور هو كاتم سر الخليفة وكاتب يده واسمه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عياش من أهل برشانة (لعلها برسلونه) من أعمال المرية في بلاد الاندلس ولم يزل هذا الرجل كاتباً للمنصور ولابنه محمد ولابن ابني يوسف وقد عمر طويلاً وتوفى في شهر سنتها ٦١٩ وافتقر أبو عبد الله المذكور بالمهارة وحسن السبك ولم يكتب لخلافة بني تومرت منذ قام أمرهم من عرف طريقتهم وصب في قالبهم وجرى على مهيعهم وأصحاب ما في أنفسهم كأبي عبدالله المذكور لأنه كانت لهم طريقة تخالف طريقة الكتاب . ويظهر انه كان يلبس لكل حال لبوسها وبمجارى كل أمير في ميله ومقاصده والا ما تمكن من الأفراد بثقلهم وخدمة ثلاثة أو أربعة من خلفائهم فكانه عبدالله هذا كبعض رجال الحاشية في بعض بلاد الشرق يصلحون لكل عهد ويخدمون كل جالس على العرش ويثبتون في مراكزهم مما تغلبت الحوادث وتحولت الأحوال وتغيرت المبادئ والأطوار فهم الخدم المخلصون والصحابة المقربون والله أعلم بما يظہرون و بما يطنون

### نص المنشور

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام ، واقر لهم عوامهم بشغوف عليهم في الأفهام ، حيث لا داعي يدعوا إلى الحقيقة ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحيحاً ما لها من خلاق ، مسودة المعان والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقيين ، وتباهيا تباهي الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً ويسرون فيها شواكل وطراقاً ذلك بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يملؤن ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيمة ومن أوزار الذين يضللونهم بغیر علم ألا ساء ما يزرون ! ونشأ منهم في هذه الحجة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ، فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ، لأن الكتابي (؟) يجتهد في ضلال ويمجد في كلال وهو لاء جهدهم التعطيل وقصارهم التقويه والتخييل دبت عقاربهم في الآفاق برها من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملأ لهم إلا يزدادوا أثماً ، وما أهبلوا إلا يأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء ، علمًا .

«وما زلنا - وصل الله كرامكم - نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنيهم فلما أراد الله فضيحة عبادتهم وكشف غوايبيهم وقف بعضهم على كتب مسطورة في الضلال موجبةأخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله وباطئها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الإيمان بالظلم ، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم ، مزلة للقادم ، وهم يدب في باطن الإسلام أسياف أهل الصليب دونها مغلولة وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة فأنهم يوافقون الأمة

فِي ظَاهِرِهِمْ وَزَيْدِهِمْ وَلِسَانِهِمْ وَيَخْالِفُونَهُمْ بِأَطْهَرِهِمْ وَغَيْرِهِمْ وَبِهَتَانِهِمْ فَلَمَا وَقَنَا مِنْهُمْ عَلَى  
مَا هُوَ قَدِىٌ فِي جَهَنَّمِ الدِّينِ، وَنَكْتَةُ سُودَاءٍ فِي صَفَحَةِ النُّورِ الْمُبِينِ، نَبَذُنَاهُمْ فِي اللَّهِ نَبْذَ النُّوَافَةِ  
وَأَقْصِيَنَاهُمْ حِيثُ يَقْصِي السُّفَاهَاءُ مِنَ الْفَوَافِهِ وَأَقْضِيَنَاهُمْ فِي اللَّهِ كَمَا أَنْجَبَ الْمُؤْمِنِينَ فِي اللَّهِ  
وَقَنَا اللَّهُمَّ أَنَّ دِينَكَ هُوَ الْحَقُّ الْيَقِينُ وَعِبَادُكَ هُمُ الْمُوْصَوْفُونَ بِالْمُنْقِنِينَ وَهُؤُلَاءِ قَدْ صَرَفُوا  
عَنْ آيَاتِكَ وَعَمِيتُ أَبْصَارُهُمْ وَبَصَارُهُمْ عَنْ بَيْنَاتِكَ فَبَاعِدُ أَسْفَارُهُمْ وَالْحَقُّ بِهِمْ أَشْيَاعُهُمْ  
حِيثُ كَانُوا وَأَنْصَارُهُمْ وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ وَبَيْنَ الْلَّامَ الْمُسَيْفِ فِي مَجَالِ الْأَسْتِهِمِ  
وَالْإِيقَاظِ بِمَحْدَهِ مِنْ غَفَلَتِهِمْ وَسِنَتِهِمْ وَلَكُنْهُمْ وَقَفُوا بِمَوْقِفِ الْخَزْيِ وَالْهُونِ ثُمَّ طَرَدُوا عَنْ  
رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَوْرُدُوا لِمَآءِدُوا لِمَا نَهَا عَنْهُ وَانْهَمُ لِكَاذِبُونَ

«فَاحذِرُوا وَفَقِيمُ اللَّهِ هَذِهِ الشَّرْذَمَةَ عَلَى الْإِيَّانِ حَذِرْكُمْ مِنَ السُّومِ السَّارِيَةِ فِي  
الْأَبْدَانِ وَمِنْ عَثْرَلِهِ عَلَى كِتَابِكُمْ مِنْ كِتَبِهِمْ فِرْزاَوَهُ النَّارُ الَّتِي بِهَا يَعْذِبُ أَرْبَابُهُ وَالْيَهُ  
يَكُونُ مَآلُ مُؤْلِفِهِ وَقَارِئِهِ وَمَا بِهِ وَمَقْتُ عَثْرَهُمْ عَلَى مَحْدَهِ فِي غَلُوْنَهُ عِمَّ عَنْ سَبِيلِ اسْتِقْمَاتِهِ  
وَاهْتَدَاهُ فَلِيُعَاجِلُ فِيهِ بِالْتَّقْيِيفِ وَالتَّعْرِيفِ وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمْسِكُ النَّارِ !  
وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أُولَاءِ ثُمَّ لَا تَنْصُرُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ  
لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَجْهِطُ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطَلُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَاللَّهُ تَعَالَى  
يَظْهَرُ مِنْ دُنْسِ الْمُلْحِدِينَ أَصْقَاعُكُمْ وَيَكْتُبُ فِي صَحَافَ الْأَبْرَارِ تَضَافُرُكُمْ عَلَى الْحَقِّ  
وَاجْتَمَاعُكُمْ أَنَّهُ مَنْعِمٌ كَرِيمٌ !» اهْ المنشور

### بعد المحاكمة

بعد المحاكمة، وتحرير المنشور، وإرساله إلى أطراف الدولة، ونظم القصائد في ذم  
ابن رشد، والطعن في عقيدته، قيل أن ابن رشد نفي إلى اليسانة (Lucena) ولكن  
مدة العقوبة لا تعلم بالدقّة

ومعظم المؤرخين على رأي أن الحنة وعقوبتها والعفو عنها لم تطل أكثر من سنة فقد  
ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين «ما دخلت إلى البلاد (يعني الأندلس) سألت عن  
(١٤)

ابن رشد فقيل أنه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ولا يدخل عليه أحد ولا يخرج هو إلى أحد» وهذا نوع من الاعتقال السياسي لأن ابن رشد على هذه الرواية لزم بيته واستقر في كسر داره فسأل تاج الدين عن السبب قالوا رفعت عنه أقوال رديئة ونسبت إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأولئ وروى تاج الدين أن ابن رشد مات وهو محبوس بداره بمراكش في أواخر سنة ٥٩٤

ولكن الراجح عندنا أن جماعة من الأعيان باشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة من أصحابه ومربييه وتلاميذه الذين عوقبوا معه وشفعوا لهم وطلبو العفو عنهم وكان ذلك في سنة ٥٩٥ فرضي المنصور عنهم وشملهم بعفوه وقرب ابن رشد .

وجعل أبي جعفر الذهبي مزوار الطلبة ومزار الأطباء أى تقىياً للطائفتين جميعاً وكان يقول عن أبي جعفر الذهبي استرضا له أنه كالذهب الابرز الذي لم يزدد في السبك الأجددة يشير بذلك إلى أن النكبة انضجت الذهبي كأن الحكماء في حاجة إلى الحبس والنفي ليستحقوا ثناء الملوك واعجابهم !

### خلاصة عامة

كان الخليفة المنصور في أول أمره أميراً عادلاً محباً للحكمة والحكماء . وكانت حاشيته منهم كما كان أبوه من قبل فتشأ على إكرامهم وتبجيلهم وفي أواخر أيامه تغير وتفف وقرب الأولياء والزهاد . وأعرض بعض الأعراض عن الفلسفة فانهزم أعداء ابن رشد هذه الفرصة ووشوا به وتلاميذه ومربييه وأقمعوا المنصور بان اطلاق الحرية للفلسفه يقولون ويكتبون ما يشاءون مضر بالدولة والدين ورسموا له طريق الاضرار بهم فأطاعهم وتبع خطتهم منقاداً لا مختاراً وتلطف في العقاب فاكتفى بالنقى المؤقت ثم ندم فعما وأصلاح واسترضى بهذه النكبة كلما لم تكن إلا مظهراً من مظاهر الانتقام والحسد وقد وجد الحاسدون والحاقدون مجال الدسائس واسعاً ففتحوا سبومهم وشفعوا غلياتهم ثم استبان الخليفة الحق فتاب .

## مؤلفات ابن رشد

لم يثبت البحث التارىخي أن ابن رشد ألف كتاباً من كتبه قبل السنة السادسة والثلاثين من عمره وليس في هذا غرابة لأن الاستعداد فى الطب والفقه والحكمة يقتضى أعواماً طويلاً ولم يكن ابن رشد من المبتدعين الذين وضعوا كتاباً فى أمور لم يسبقاها إليها مثل الشعراء أو كتاب القصص ولكنه كان عالماً وعالماً يحتاج قبل التدوين إلى التمييص والتحقيق ويجدر بالذكر أنه منذ بدأ بالتأليف لم يقف به عقله القوى ورادته الغلابة عن الاستمرار فى طريق الفكر فففى ما بقى من عمره الحافل بمجليل الأعمال فى الدرس والبحث والتدوين وقد ذكر ريانان عن فهرست عربى فى خزانة اسکور بالثانى وسبعين رسالة أو كتاباً فى الفلسفة والطب والفقه وعلوم الكلام وذكر ابن أبي أصيبيع منها خمسين كتاباً ولم يذكر ابن الأبار إلا أربعة كتب ولعله اكتفى بأشهرها

### الكتب المطبوعة بالعربية

(١) تهافت التهافت

(٢) فصل المقال

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة

(٤) القسم الرابع من وراء الطبيعة

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد

وله بعض كتب عربية مخطوطة سياقى ذكرها وما عدا ذلك من الكتب موجوداً باللاتينية أو العبرية ومطبوعاً واحداً هما وتوجد مجموعة مخطوطة لبعض كتبه الفلسفية بالعربية في دار كتب أوفينتشي هنلورانس بيطاليا رأيناها صيف عام ١٩١٠.

### تارىخ وضع مؤلفاته

السن التي يكتب فيها المؤلف كتبه تأثير عظيم وقد عزينا بالبحث في ترتيب مؤلفات ابن رشد على حسب السنين التي وضعت فيها فوصلنا إلى النتيجة الآتية ، وسيلاحظ

القارىء من هذا الجدول أنه قضى ستة وثلاثين سنة وهو النصف الثاني من عمره في التأليف لأنّه مات في الثانية بعد السبعين ويلاحظ أيضاً أن ابن رشد لم يمتنع عن التأليف حتى في أثناء نكته التي عوقب فيها بالاهانة والنفي بعيداً عن أهله ووطنه وهو في أقصى درجات الشinxوخة وذكرنا موضع التأليف لبعضها

حوالى السنة ٣٦ من عمره وضع الكليات في الطب

- » » ٤٣ » الشرح الصغير للعجزيات والحيوان (باشبيلية)
- » » ٤٤ » الشرح الوسط للطبيعة والتحليلات الأخيرة (باشبيلية)
- » » ٤٥ » شرح السماء والعالم (باشبيلية)
- » » ٤٩ » الشرح الصغير للفصاحة والشعر والوسط لما بعد الطبيعة (بقرطبة)
- » » ٥١ » الشرح الوسط لالأخلاق
- » » ٥٣ » بعض أجزاء من مادة الأجرام (مراكش)
- » » ٥٤ » الكشف عن مناهج الأدلة
- » » ٦١ » الشرح الكبير للطبيعة
- » » ٦٨ » شرح غالينوس
- » » ٧٠ » المنطق (أثناء نكته)

ويقىء بعد هذا الجدول مما لم يمكن ضبط تاريخ وضعه من مؤلفات ابن رشد ما يأتي :

(١) شروحه على التحليلات الثاني

(٢) الطبيعة والسماء

(٣) النفس

(٤) ما بعد الطبيعة

وما عداها من كتب أرسطو لا يوجد له إلا الشرحان الوسط والصغرى ومن كتب أرسطو مما لا يوجد له شرح (١) الحيوان و(٢) السياسة ومجموعها عشرة كتب وشرح الحيوان مفقود وذكره عبد الواحد وابن أبي اصيبيحة وواضع فهرست اسكوريايال ولم يشرح ابن رشد سياسة أرسطو وقال في مقدمة الشرح الوسط لالأخلاق أنه لم ير

ترجمة عربية لسياسة أرسطو في بلاد المغرب وما أخذ في شرح جمهورية أفلاطون قال أنه لم يشرع فيها إلا لأن كتب أرسطو في السياسة لم تصل إليه ولو وصلت لاستغنى بها عن الجمهورية وهذا يدل على عدم الماءه بآداب اليونان لأنه لو ألم بها لعرف أن ما دونه أرسطو في السياسة كان نذراً وأنه كان مقلداً لافلاطون فلما يكتب شيئاً يداني الجمهورية جمالاً وحكمة ولاجل تقرير موضوع المؤلفات لذهب القاري، أردنا وضعها على الصورة الآتية :

### مؤلفات فلسفية

- (١) تهافت التهافت وموضوعه رد على تهافت الفلسفه للغزالى . والمقصود بكلمة التهافت سقوط التعاليم على بعضها وانتقامها وغاية الكتاب إسقاط كتاب الغزالى ومنه نسخة عربية مطبوعة وله ترجم لاتينية وعبرية
- (٢) رسالة في تركيب الاجرام وهو جملة مقالات دونت في أوقات مختلفة والكتاب منتشر باللاتيني والعربي
- (٣) و (٤) كتابان في الاتصال يوجدان باللاتينية والعبرية
- (٥) أربعة كتب في مسألة هل العقل المادي يمكنه إدراك الصور المنفصلة (لاتيني)
- (٦) شرح كلام ابن باجة في اتصال العقل المنفصل بالانسان (اسكوريا)
- (٧) كتاب الكون
- (٨) في المقولات الشرطية
- (٩) الفضوري في المنطق
- (١٠) مختصر المنطق
- (١١) مقدمة الفلسفة في اثنى عشر رسالة ( عربي اسكوريال عدد ٦٢٩ )
- (١٢) شرح جمهورية أفلاطون عبرى ولاتيني
- (١٣) شرح الفارابي وأرسطو في المنطق
- (١٤) شروح على الفارابي في مختلف المسائل
- (١٥) نقد الفارابي في التعليلات الثاني لأرسطو
- (١٦) رد على ابن سينا في تقييم المخلوقات و قوله أنها ممكنة مطلقاً ومحضة بذاتها ولازمة بما هو خارج عنها ولازمة بذاتها

- (١٧) شرح وسط لما بعد الطبيعة عن ترجمة نيكولا الدمشقي
- (١٨) في علم الله بالجزئيات
- (١٩) في الوجودين الأزلي والوقتي
- (٢٠) البحث فيما ورد في كتاب الشفاء عمارة الطبيعة
- (٢١) في وجود المادة الأولى
- (٢٢) في الزمان
- (٢٣) مسائل في الفلسفة
- (٢٤) في العقل والمعقول ( عربي اسكوريال عدد ٨٧٩ )
- (٢٥) شرح الفردوسى في العقل
- (٢٦) أسئلة وأجوبة في النفس
- (٢٧) أسئلة وأجوبة في علم النفس
- (٢٨) السراء والدنس

وقد وضع هذا الجدول على سبيل الحصر وليس لابن رشد غير هذه الكتب في الفلسفة ولا يجوز الزيادة عليها أو إيقاصها ولا يمول على قول أحد في المؤلفات اذا خالف هذا الجدول الدقيق

### في الاهميات

- (١) فصل المقال ( مطبوع )
- (٢) ملخص لفصل المقال
- (٣) التقرير بين المشائين والمتكلمين
- (٤) كشف مناهج الأدلة
- (٥) شرح كتاب الاعيان للإمام المهدى ابن عبد الله محمد بن تومرت شيخ الموحدين

### كتبه في الفقه

- (١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد
- (٢) مختصر المستصفى في أصول الفقه
- (٣) كتاب في التبيه الى اغلاط المتون
- (٤) الدعاوى : ٣ مجلدات

- (٥) دروس في الفقه العربي (اسكوريا)
- (٦) كتاب في الديبيعة
- (٧) كتاب الخراج
- (٨) الكتب الحرام

وله غير هذا أربعة كتب في الفلك وكتابان في النحو وعشرون كتاباً في الطب

### تعليم ابن رشد

لم تزد معرفة ابن رشد عن العلوم الشائعة في عصره فكانت معرفته بالطب محدودة بعلم جالينوس ، وفلسفته مستمدّة من ارسطو ، وفكّه مأخوذًا عن المخطوطي وفقيه فقه معاصريه وأسلافه من آلة الملاكية . فلم يكن الحكيم ابن رشد مبتكرًا ولا مبتدئًا أي انه لم يُؤسس علمًا جديداً . ولكنه امتاز عن معاصريه بقدرتة في الاتقاد نادرة في زمانه وغير زمانه ، وهي ظاهرة في تقدّه فلك بطليموس ، وفيه مبادئ وتقديم فكري لا تصدر الا عن عقل من أقوى العقول (راجع النبذة ١٣ من القسم الأول من تلخيص مقالات ارسطو فيما بعد الطبيعة ) .

كان ابن رشد طيباً وفيسوفاً ولكن فلسفته أعظم من طبه فان مؤلفاته الطبية التي اعتمد فيها على جالينوس لم تبلغ شأو قانون ابن سينا وكان فقيهاً وفكراً . على انا لم تقف على آثاره في خدمة الشريعة ولم يحفظ لنا تاريخ أحكامه وفتواه .

ويظهر أن جده كان أكثر منه توفيقاً في القضاة والتشريع ، فله مجموعة فتاوى في مكتبة باريس عُنى أحد تلاميذه بجمعها وتنظيمها ولكن الذي ميز ابن رشد حقاً هو شرحه الكبير لارسطو ، ذلك الشرح الذي جعله في مصاف كبار الفلسفه المقدمين وصدق ارنست رينان حيث قال : «القى ارسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ، ففسره وشرح غامضه ، ثم جاء ابن رشد فالقى على فلسفة ارسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها »

ألف ابن رشد في كل فن شريف مثل الطب والفلسفة والفقه وكان يحفظ  
موطأ مالك عن ظهر قلب

وكان في جنب اشتغاله بذلك العلوم محباً لفنون الأدب . فقرأ شعر العرب في  
الجاهلية والاسلام ، وحفظ كثيراً من قصائد عنترة وامری « القيس والأعشى وأبی قاتم  
والنابغة والمتبي » . وأثر محفوظاته ظاهر في أسلوبه ومقتبساً له شرح كتاب الشعر  
لارسطو ونستنتج من هذا عرضاً أن العقول الكبيرة القوية تفوق غيرها باتساع دائرة  
وقدارها على الالام بأنواع العلوم والآداب ولا ترى في ذلك تناقضاً

### جهله باليونانية

يلفت نظر الباحث في حياة ابن رشد وكتبه عدم المame بلغة غير العربية . فهو اعتداد  
بالنفس واكتفاء بما حوتة اللغة العربية من العلم والأدب ، أم ازدراء بما في غيرها من  
اللغات والكتب ، أم يأس من التحصيل لتعذر التعليم ؟ لم يعرف ابن رشد اليونانية  
التي وضعت بها مؤلفات استاذه ورئيسه ارسطو ولم يعرف غيرها من اللغات الأخرى  
الشائعة لعده ، مثل السريانية والفارسية حتى ولا الإسبانية وهي لغة القوم الذين شب  
وشاب في بلادهم

على أن ابن رشد لم يكن وحيداً في عدم الأخذ باللغات لأن معظم أسلافه من  
حكماء العرب لم يأخذوا بها ، وقد ضاعت عليهم لهذا السبب جميع كنوز أدابها الفنية فلم  
يقفوا على شعر هوميروس ولابن دار ولا سوفوكليس فضلاً عن ايشبيل واريستوفان  
وديموستين . بل أنهم أهملوا أفلاطون نفسه وقصروا كل همهم على درس فلسفة ارسطو  
لأن تراجمة الشرق عنوا بكتبه دون غيرها

ولا شك في أن مؤلفات ارسطو التي شرحها ابن رشد وصلت إليه باللغة العربية  
التي نقلت إليها في القرن الثالث الهجري قبل ظهور ابن رشد بثلاثة قرون . ويرجع  
فضل تلك الترجمات إلى عصبة من أدباء الشام أمثال حنين بن إسحق واسحق بن حنين  
ويحيى بن عدي وأبو بشر متى

كان ابن رشد حر يصاً على الجوهر فان فاته اللغة الأصلية (وهذا يدعو الى الأسف) فما فتئه فكرة المقارنة بين جميع الترجم المعرفة لمده فقد جمعها وفخها وناقشها بمحذق فائق حتى يكاد من لا يعرف الواقع يحسب أنه كان يعرف اللغة الأصلية وقد عزى إلى جهله باليونانية أغلاط وقع فيها وأخذها عليه ألد أداته لويس فيفيان ، ولا شك أن التعصب الديني وعى البصيرة دفعا لويس الى المعاندة والمعاكسة ولكن هذا لا ينفي صدق انتقاده في أمور .

فقد خاطب ابن رشد بين بروتااغوراس وفيثاغورس وبين فراطل وديموكريط وحسب هيراقليط جماعة من أتباع هرقل أو لهم سقراط ، وزعم أن أنا كسااغور رئيس المذهب الإيطالي ... على أن لويس فيفيان الذي أعماه التعصب أخذ هذه الأغلاط على علامها وحاسب ابن رشد عليها ولم يدرك عذرها لقلها عن التراجمة الذين كان جهلهم بآداب اليونان وتاريخهم عظيمًا .

ونظن ايجام العرب عن الشعر القصصي والتأليف التمثيلي راجع الى جهلهم بآداب اليونان واكتفائهم بدرس فلسفة ارسطو على أن ارسطو نفسه لم يبدأ بتدوين الفلسفة الا بعد أن اتقن آداب قومه . وفي مؤلفاته من الأمثال والشواهد والاقتباس ما يدل على ذلك ، ويجوز أن اعراض العرب عن القصص والتمثيل نشأ عن الفتن بانهما خاليان من الجد والجلال القائمين بالفلسفة ، وحسبوا أن الاسلام دين جد وخشونة ، فنشأوا عليهما وبعدوا عن عوامل الاستهواه والتخيير وخطأ هذا الرأي ظاهر

### أسلوب ابن رشد

أسلوب ابن رشد يشبه الجفاف ، وله العذر . فان الفيلسوف لا يملك أن يصوغ تعاليمه في أسلوب رقيق جميل إلاً اذا توافرت له شروط كثيرة لم تتوافر لابن رشد . منها سهولة اللغة وغنائها وتهذيبها بأقلام العشرات بل المئات من الشعراء والكتاب بحيث تصبح في يد الفيلسوف اداة سهلة تمكنه من التعبير عن أدق المعاني والأفكار وأبعد

العواطف غوراً . ومنها أن يكون الفيلسوف نفسه كاتباً بارعاً في فنون الأدب ولا نذكر أن هذين الشرطين اجتمعاً لاحد اجتماعهما لنيتشه في المانيا ، وبرجمون في فرنسا . وكثيرون من الفلسفه الافرنج يشبهون ابن رشد في أسلوبه وشخص منهم بالذكر أوجست كومت على ان الواقع يدعوا الى التسامح . لأن مؤلفات ابن رشد التي تمكن القاريء من الحكم على أسلوبه لصدورها عن قلمه مباشرة نادرة جداً وهي في العربية لا تتجاوز ثلاثة أو أربعة سياق الكلام عليها تفصيلاً وذلك لأن معظم كتبه التي كانت موضع الثقة من الطلاب في أوروبا هي باللاتينية ومنقوله عن العبرية

وسلسلة تأليفه من حيث تعدد الأساليب كثيرة الحلقات . فإن ارسسطو كتب باليونانية وقللت كتبه منها الى السريانية ، وترجمها العرب الى العربية ، فقرأها ابن رشد وشرحها ، ونقلت شروحه الى العبرية فاللاتينية .

ويستخلص من أسلوب ابن رشد في كتبه شغفه بذكر الرجال وتحقيق آراءهم فأولهم ارسسطو ثم شراح فلسفته من اليونان أمثال اسكندر فردوسى فمستيوس فنيقولا الدمشقي ، ومن العرب ابن سينا والغزالى وقد يشتدىء في مجادلهم لا عراض مختلفة ، فهو يحارب الغزالى حرباً خارجية لأنه يدافع فيها عن الفلسفه والفلسفه . أما حربه مع ابن سينا فغرب داخلية أهلية سببها النزاع في تأييد المذاهب وتقضيها ، وجداله مع اسكندر ومستيوس ، قوامه انتقاد شرحهما وخطئته فهمهما ، وقد ظهر عليهما وبان الحق في جانبه ، وإذا ذكر ابن باجة فاما للثناء عليه وتزيكيته ، ويسميه والد الفلسفه بالأندلس وهو في معظم كتبه حاد المناقشة قاسى اللهجة شديد المراس على خصومه ، وقد يسمو به القلم الى أعلى درجات الكمال الفكرى

ويمتاز أسلوبه بوضوح شخصيته سواء اكان موجزاً أم مسبياً . فإن أسلوب واستطراد كان لطيف العبارة لين القول مقبول الاشارة ، ولا تفوته الغاية بالتطويل ولا تغيب عن نظره نتيجة البحث وله على نفسه سلطان يقنة في الوقت الملائم عند حده

وقيمة كتبه في وقتنا هذا تاريخية محسنة ومن يتناول البحث في كتب ابن رشد وأفكاره فاما يفعل ذلك بوصف كونها حلقة شريفة من سلسلة الفكر البشري لا مصدرأً موثوقاً به لتعاليم ارسطو فان فلسفة ارسطو ظهرت باكتشاف كتبه بأصولها ونصوصها اليونانية في وسط القرن الخامس عشر وقتاً الى اللاتينية وسائل لغات اوربا الحية ولكنها لم تنقل بجملتها الى الان بالعربية . أما تمجيد ابن رشد لأرسطو فلاحده فيكاد يؤطه وقد وضع له أوصافاً تجعله فوق درجات الكمال الانساني عقلاً وفضلاً ولو كان ابن رشد يقول ببعد الآلهة لجعل ارسطو رب الارباب والذى يعلانا اعجاً وفخاراً با ابن رشد انه بالرغم من تقدیس أستاذه بما يفوق العبادة فهو لا يتنحى عن الجهر برأيه وان اختلافه في ذلك طريقة ظريفة فلا يعارض المعلم الأول ولا يعارض عليه بل يلفت نظر القارئ الى رأى نفسه ويتخلى عن نتائج رأى أستاذه لاسيما اذا كان يشتم من هذا الرأى مخالفة للدين والمقائد المنزلة مثل ذلك ما جاء في الشرح الوسط للطبيعتين قال انه يقصد الى شرح المشائين دون ذكر رأيه بذاته وانه في ذلك يقتدى بالامام الغزالى في شرح آراء الفلسفه في كتابه « مقاصد الفلسفه » ليتمكن من ابرد عليهم بمحقيقتها كذلك عند كلامه على اتصال العقل المفارق بالانسان فقد تنجي عن نتائج الاسترسال فيه ولم يكن ابن رشد متذكر هذه الطريقة فقد سبقه اليها ابن سينا والغزالى وابن طفيل وسبب هذا الحذر العجيب خوفهم من تهمة الاخداد على أن هذا التأدب الشديد في حق الدين لم يرق ابن رشد شر تهمة التعطيل لأن الفلسفه اذا اقبلوا أثمه او كرادلة فلا يجد لهم ذلك نفعاً في نظر أعداء الفلسفه .

شرح ابن رشد مؤلفات ارسطو بثلاث طرق: شرح صغير وشرح وسط وشرح كبير في الكبير اقتباس لكل نبذة من ارسطو مع تحديدها بقوله « قال ارسطو » ثم يبدأ الشرح بالاسباب والتفصي والاستطراد وهذا الشرح الكبير أشبه شيء بتفسير القرآن من حيث التمييز المطلق بين المتن والشرح وقد امتاز ابن رشد بهذه الطريقة على الفارابي وابن سينا فقد كانا يمزحان نصوص ارسطو بشرحهما أما الشرح الوسط

فيقبس الكلمات الأولى من متن ارسسطو ثم يسير على طريقة الفارابي . والشرح الصغير عبارة عن تحليل وجيزة وهو من قبيل ثر المنظوم فالمتكلم فيه ابن رشد ذاته ويسير فيه على الطريقة التي ترضيه في الاقتباس والاستشهاد والتأثر في هذا الشرح يعتقد انه تفسير قائم ذاته . واثابت أن ابن رشد وضع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط ودليلنا على ذلك انه في آخر الشرح الكبير لاطبييات الذي أنهى في الستين من عمره أشار الى شرح أوجز منه صنفه في مقتبل العمر وكذلك في الشرح الوسط أعطى على نفسه عهداً بوضع الشرح الكبير .

### في أسباب عدم اشتهره عند المسلمين

#### وسرعة انحلال الفلسفة بهذه

السبب في عدم اشتهره عند المسلمين كما يجيز وسرعة انحلال الفلسفة واندثار معلم الحكمة بهذه يرجعان الى عدم انتشار كتبه في الأقطار لأنها لم تخرج من الأندلس التي لم يطل عهد الدول الإسلامية فيها وقد أمر بهذه المتعصب الجنوبي زينيبرز باحرق الخطوطات العربية وذلك بعد الفتح المسيحي وزوال دولة الموحدين فاحرق في ساحة غرناطة مئانون الف نسخة من الكتب العربية ولا شك في أن جميع مؤلفات ابن رشد قد التهمتها نيران التنصير الأوربي في تلك الحرية المظلمي

وكل ما يقع للعالم من مؤلفات ابن رشد مكتوب بخط مغربي مما يدل على انه منقول من الكتب الأصلية في الأندلس وقل الى أفريقيا ومرآكش قبل تلك النكبة . أما الكتب العربية الموجودة في مكتبة اسكوريا فالليالي ليست من آثار عرب الأندلس اما من اسلاب السفن التي كان يأسرها قرمان الانبيان من المغاربه ومع ذلك فلم تنج تلك الكتب المقصبة من اللهب فقد أحرقت مرتين في مفتاح القرن السابع عشر وقبل خاتمه ( ١٦١١ و ١٦٧١ م ) فلتف أكثر من نصفها

وعدا الكتب القليلة الموجودة باسكتور يال فله كتب عربية بمكتبة أوفينتشي بفلورنسا وهي شرح وسط لكتاب الكون وصغرى البلاغة والشعر وشرح كامل لكتب المنطق وبعض كتبه الطبية في مكتبة باريس الوطنية وليدن واسكتور يال وكتبه العربية نادرة جداً ولكنها كثيرة الانتشار بالعبرية واللاتينية ولم ينشر بالعربية لابن رشد كتاب قبل أواسط القرن التاسع عشر (١٨٥٩) أي بعد موته بستة قرون ونصف والفضل في ذلك للعالم الألماني مولر الذي تقدم غيره في نشر فصل المقال . والفضل في نشر كتبه باللاتينية في القرن الخامس عشر لمدن البندقية وبادوا ثم بولونيا وروما ونابولي بإيطاليا ثم ليون بفرنسا وقد كثر الإقبال عليهم في السادس عشر ثم نامت في السابع عشر ثم نسيت باتاً وكان هذا آخر عهد ابن رشد بالشهرة في الغرب .

### مذهب ابن رشد

أن تعاليم ابن رشد تشبه بصفة عامة تعاليم أسلافه ومعاصريه من فلاسفة العرب . وهذه التعاليم ذاتها لا تخرج عن فلسفة ارسطو مضافاً إليها نظريات من الأفلاطونية المستحدثة وقد امتاز فلاسفة العرب بأن أضافوا إلى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر أو الكريات الكائنة بين المتحرك الأول وبين العالم واتحروا فكرة «الابنشاق العام» والمقصود بها أن الكائنات جميعها ابنتها وصدرت عن الله أي أنه تعالى هو مصدر خلق الكائنات والمقصود من القول بهذه النظرية اتصال المحرك الأول بما هو قريب منه من الكريات ومنها إلى ما هو أدنى من سائر أجزاء الكون وهكذا إلى العالم الأرضي .

وانما التجأ فلاسفة العرب إلى هذا المذهب «الابنشاق» ليظهروا تعلم ارسطو من مذهب الثنوية أي اشتراك القوة والمادة في خلق العالم وليحلوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها أو القوة الحمض وبين المادة الأولى . ولا يخفى أن الثنوية الارسطية غایتها تعليل العالم بفرض وجود عنصرتين مطلقيتين في ذاتهما مستقلتين عن بعضهما

منفصلين قام الانفصال وهما الروح أو القوة والمادة ولما كان التوحيد اولى فرائض الإسلام وكان ارسسطو هو الفيلسوف الوحيد الذي اتحل المسلمين تعليمه وكان تحويله تعليمه أهون عليهم وأسهل لهم من الانحراف عن العقيدة الدينية اتحلوا مذهب «الابناني العام» وأحلوه محل الثنوية الارسطية على ما فيه من مخالفة جوهرية لحقيقة تعاليم ارسسطو.

وقد سار ابن رشد على هذا الدرب الذي سار عليه من قبل الفارابي وابن سينا. لأجل ما تقدم صار مذهب ابن رشد علماً على مذاهب فلاسفة العرب الذين اهتدوا بارسطو وتبعوا مدرسته ويجوز أن يطلق عليهم تجاوزاً اسم «المشائين في العرب» فمذهب ابن رشد يجمع مذاهبهم ويوفق بين آرائهم ويم شعث تعليمهم. وقد صار اسمه اسمًا للفلسفة العربية لأنَّه لم يستغل واحد من فلاسفة العرب بغير تعاليم ارسسطو ومن حسن حظه أنه جاء متاخرًا وقد ألم بمؤلفات المتقدمين منهم وذكرهم وروى عنهم وقرظ بعضهم وانتقد البعض الآخر ففتح عن ذلك أن امتهنوا أفكارهم بافكاراته واختلطت آثارهم بأثاره فتنسب إليه المؤرخون في الشرق والغرب آراء الذين سبقوه مثل ابن سينا والفارابي

على أن العدل يقفى بالقول بأن فضل ابن رشد لا يربو على فضله إلا في أنه أسمى في شرح أقوالهم على أن ابن رشد لم يكن ناقلاً وشارحاً ومقلداً فقط كاين ذهب إليه بعض المؤرخين. بل كان أيضًا واضعًا ومبتدعاً ومجددًا ومثله في الابداع والتجديد في آثاره الشرح والتفسير مثل غيره من فلاسفة العرب فأنهم لم يقنعوا بشرح ارسسطو بغير تقصص أو ازدياد إنما اتخذوا شرح مذهبهم وسيلة لبيان مذاهبهم

ومن ينم النظر في كتب العرب التي جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطيع استخلاص فلسفة عربية إسلامية قائمة بذاتها ممتازة بعناصر فكرية خاصة بها وغاية في مجموعها للفلسفة المعروفة لهم والممدوح بها بين أهل الرأي وهذه الفلسفة العربية الإسلامية الخاصة ظاهرة آثارها بمحلاً، في مذاهب الفرق المعتزلة والقدرية والجبرية والصفاتية

والباطنية والأشعرية وفي علوم الكلام . ويظهر هذا من مراجعة أمثال كتاب الملل والنحل والفرق بين الفرق ولكن العرب لم يطلقوا على مباحث هذه الفرق اسم الفلسفة لأن سبب يطول شرحها وليس هنا مقام الكلام فيها . إنما قصرروا اسم الفلسفة في عرفهم على فلسفة الأقدمين وأطلقوا اسم الفيلسوف على من ينقطع لدرسه وفخيمها وشرحها . إذا تقرر ذلك وضح لنا أن ما يعرف بالفلسفة العربية هو في الحقيقة جزء محدود جداً من الحركة الفكرية في الإسلام .

وقد اختلف الناس في أي الوصفين أفضل الفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية وكل من متاحلي أحد الوصفين صحيح وقرائنا أمانحن ففضل وصف الفلسفة الإسلامية لأن ابحاثنا في الكلندي والفارابي دلت على أن الفضل في اتحال الفلسفة اليونانية راجع للعباسيين وهم من سلالة فارسية أي من شعب آري من هنود أروبا . وإن كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وغريبة عنهم بوصف كونهم شعبياً سامياً فاهي بالغريبة عن الإسلام بوصف كونه مجموعة عقائد وجاذبية وقواعد عقلية وأنظمة اجتماعية ومبادئ مدنية . على أن هذا التمييز لا يضر العرب في شيء ولا يقلل من قدرهم فإن العباسيين لولا الإسلام ما اتجه نظرهم نحو الفلسفة اليونانية وأول فلاسفة الإسلام عربي صييم وهو الكلندي والإسلام ذاته مصدرهنبي عربي نشأ وتترعرع ودعا ل الدين في البلاد العربية فثل الفلسفة الإسلامية كمثل كتاب ذي جزئين الأول مصدره الشرق وقد دونه الكلندي والفارابي وابن سينا والثاني مصدره الغرب ومؤلفوه ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . والنظر في فلسفة ابن رشد يرى أنها لا تختلف في جوهرها عن فلسفة ابن باجة وابن طفيل . وهذا الحكيمان قد أكلا واتقا في الغرب ما بدأ به الثلاثة الأول في الشرق .

في الفلسفة الإسلامية ثلاثة أسماء تعلو على ما عداها علو قم حلاميا والجبل الأبيض على قلل الجبال الصغرى هذه الأسماء هي ابن سينا والغزالى وابن رشد أما ابن سينا فهو أعلى فلاسفة الشرق الإسلامي كعباً وأوسعهم رأياً وأطوطم نفساً وأرجحهم

فكراً . والغزالى باقعمهم وداهيتهم ومقدمهم لأنه أقدرهم بعثاً وأبعدهم نظراً وأعمقهم فكراً وأطوطهم باعاً وأبلغهم يرعاً وقد كان من حظه انه ادرك قبل سواه استحالة الوصول الى الحقيقة بطريق العقل وقد جاءت فلسفة كانت الالماني بعده بعده قرون تؤيد رأيه . فما وقر في نفس الغزالى عجز العقل البشري عن الوصول الى الحقيقة بطريق البحث الفكري تصوف ظلماً منه ان طريق الصوفية أقرب الطرق للوصول وكان من ناتج هذا التحول الطبيعي في عقل جبار كعقله انه بدأ بهدم آراء الفلاسفة فألف كتاب تهافت الفلاسفة ضد آراء ابن سينا وحاول هدم « مبدأ العلة » فالغزالى سبق كانتط في القول باستحالة وصول العقل الى الحقيقة وأقول أنه سبق أيضاً هيوم الایقوسي الذى كان جاحداً ومعطلاً وكان لآرائه بعض الأثر في ذهن كانتط والفرق بينهما ان هيوم وضع مبدأ اليأس على أساس الفوضى ولكن كانتط وضعه على أساس المنطق والنظام . الغزالى أنكر قدر العلم وحط من قيمة ونفي عنه لقلة نفعه وأنكر قوة العقل وأثبت عجزه فسبق في ذلك حكيمين من أكبر حكام، أوربا الحديثة وهو هيوم وكانتط ثم أخذ يبحث عن طريق للوصول الى الحقيقة فاهادى الى مذهب الافطار وهو المذهب الذي يقول به الآن في فرنسا الفيلسوف برجسون هذان هما العمالان اللذان ظهران في الشرق ابن سينا والغزالى وثالثهما ابن رشد وقد ظهر فضله في امور كثيرة منها ان الفلسفة كانت منذ القدم تشمل نظريتين عظيمتين في تعليل الكون وتفسيره وحقيقة السبب الأول وتحديداته .

النظريّة الأولى تقول بحرية علة العال وبان لها ميزات تحددها وتعينها وان للعناية ما لها من القدرة في تدبیر العالم وشرح سبب خلق الكون وغايته ونهايته وتقول بأن النفس الانسانية كائن مادى خالد .

والنظريّة الثانية تقول بأن المادة أزلية وان أصل الحياة جرثومة تتطور بفعل قوتها الكامنة وان علة العال غير محدودة وان للطبيعة قوانين لا بد من نفوذها وان الفرورة من قوانين الكون وان للعقل وجوداً غير مستقل وقد كان من نصيب فلاسفة الاسلام

ان اتحلوا النظرية الثانية . وكان الفضل في اظهارها وتفسييرها ودعمها لابن رشد اكثراً من غيره وهو كما أسلفنا ثالث العلمين ابن سينا والغزالى واذا أمعنا النظر في المذهبين السالفين نرى ان أولهما مذهب الخلق وثانهما مذهب التطور والارقاء . وكان من حسن الحظ ان ابن رشد دحض نظرية الخلق وتفضها وأيد نظرية التطور وقال بها ومن مستلزماتها القول بأزلية المادة وضرورتها وانها أصل الكائنات وانها « لا بد منها ولا غنى عنها . »

اما عن تدبير الكون بالنسبة لعلة العلل فقد قال ابن رشد « ان حكم الكون يشبه حكم المدينة فالحاكم هو المصدر الأعلى لكل ما ينفذ ولكن جزئيات حوادثها وتفاصيلها لا تصدر عنه مباشرة ولا يتحتم علمه بها . »

ويعتبر ابن رشد السماء كائناً حياً مكوناً من عدة أجرام لها أنظمة خاصة بها في حيائها ودوراتها وتأثيرها في بعضها البعض وفي الانسان وهذا كله مستفاد من الكتاب الثاني عشر من بعد الطبيعة لارسطو ، ونظرية ابن رشد في العقل الانساني هي خلاصة الكتاب الثالث من كتاب الروح مضافاً اليها مزيج من التصوف والتوفيق والتقريب التي يمتاز بها حكماً الاسلام .

### مذهبة في العقل

غير ان ابن رشد امتاز بذهبه في العقل وقد قال فيه قوله اهتز له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر المسيحي فانه لما أخذ يشرح رأى ارسطوفي العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو المتنقى بدأ بالرد على آراء الشرح السالفين وفندوها وزيفها وقرر انه استخرج رأى ارسطوفي حقيقته دونهم وانهم لم يدركوه ولم يبلغوا شاؤه وهكذا رأيه ملخصاً بيمجاز عن مقالته « في النفس » المحفوظة بدار الكتب الوطنية بباريس : ان القوة التي تناقض المقولات لا تتأثر بها ولا تنفع بتأثير ، سوى تأثير الادراك وهذه القوة تعادل قوة الشيء المذرّك ويمكن تصورها بطريق القياس . وقوه المقولات كالحسن للمحسوسات مع فارق وهو ان القوة التي تتأثر بالمحسوسات تخالفها نوعاً

أما قوة المقولات خالصة مطلقاً شريفة بذاتها منزهة عن الاختلاط بالصورة واما لا بد من يانه ان هذه القوة وهي العقل الهيولي ، لما كانت تدرك كافة المقولات وتلم جميع الصور فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لثلاثتها احدى الصور التي تخالطها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدي التمازج الى تغير الصور المدركة ، فاذا تغيرت تلك الصور اضطراب التعلم ، وقد العقل الهيولي قوته التي أصلها ادراك الصور على حقيقتها وتحولت طبيعته وهي الالام بالأشكال بغير تغير طبيعتها .

لهذا تفهي الفرودة ببقاء العقل قوة فائمة خالصة من شوائب الاختلاط ظاهرة من ادراك الامتزاج بالأشكال . فاذا تقرر ذلك ، ثبت ان طبيعة العقل لا تكون الاسمية بسيطة غير مركبة ، وما العقل بعنصر محتاج الى الترتيب اما هو الترتيب بذاته والنظام بعيشه . والعقل في القوة يقابل العقل الهيولي ، والهيولي اما مكون من مادة مصورة واما بسيط فهو المادة الأولى .

هذا هو معنى العقل المتأثر الذي وضعه اسطو وشرحه اسكندر فردوسى . ثم أخذ ابن رشد يشرح تفسير تمسيس وترجمه ان العقل أو الهيولي لا يخالط قوى النفس الأخرى وهو عبارة عن استعداد ذي مادة منفصلة عما عدتها من القوى . ويقول ابن رشد ان العقل سجية او استعداد بغير صور هيولية وهو كذلك مادة منفصلة محللة بهذا الاستعداد . لأن الاستعداد القائم بالانسان يجوز اتصاله بالمادة المنفصلة لأنها لاصقة بالانسان ، أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشرح وليس استعداداً صافياً كما ظن اسكندر بمفرده .

وما يدل على أن الاستعداد ليس خالصاً بذاته كون العقل الهيولي يدرك هذا الاستعداد بدون صور مع ادراك الصور فيتحتم حينئذ أن يدرك اللاوجود حيث يمكنه ادراك ذاته بغير صور وينتج عن هذا أن القوة التي تدرك هذا الاستعداد والصور التي تطرأ عليه تكون حتماً خارجة عنه ويفهم من هذا جلياً أن العقل الهيولي هو شيء مركب مكون من الاستعداد القائم بالانسان ومن عقل يضيق ذاته الى هذا الاستعداد ويقي

مستعداً بالقوة لا بالفعل وهذا العقل هو العقل الفعال بذاته ، وما دام فعالاً بالقوة فهو عاجز عن ادراك ذاته وقدر على ادراك ما عداه أي الموجودات الهيولية و اذا ما افضل عن الاستعداد صار عقلاً بالفعل مدركاً ذاته دون ما كان خارجاً عنه من الهيوليات ولما كان في النفس وظيفتان الأولى صنع الصور المعقولة ، والثانية تلقيها فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عقل فعال وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوظيفتان المتعددتان في الظاهر الا وظيفة واحدة في الحقيقة .

ويظهر مما تقدم أن اسكندر استقل دون من عداه من الشرح برأى يخالفهم ولكن رأى ارسطو جامع بين الاثنين ، وغنى عن البيان أن ابن رشد يشارك حكماً العرب في شرح هذه المسألة الموسيمة ولكنه امتاز ببحث عظيم الشأن وهو ما إذا كان العقل الانساني أو الهيولي أو المتأثر يستطيع الاندماج في الحياة الدنيا بالعقل الفعال العام فقسم ابن رشد قوى النفس وبين علاقتها بعضها ثم أوجب الارتباط بين العقل المفصل الفعال وبين العقل الهيولي كارتباط المادة بالصور وقال إن العقل بالملائكة يدرك العقل الفعال العام وإن العكس مستحيل لأن العقل الفعال العام لو أدرك العقل بالملائكة أي العقل الانساني لطراً عليه حادث وحيث أن العقل الفعال العام مادة أبدية وليس عرضة للطوارىء ، فالعقل الانساني هو الذي يدرك العقل العام ، أي أنه يرفع ذاته إلى العقل العام ويتحدد به مع كونه قابلاً للغنا ، ومع بقائه كذلك ، فيتولد منه استعداد جديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالنار والعقل الانساني هشيم يشتعل ويتحول طبأً بقربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر .

وقد يكون الاتصال بالعقل المستفاد أو المنبثق ، وتكلم في امكان الاتصال بالعقل العام وهو أقصى درجات الكمال فقال إنه يختلف باختلاف الأفراد ، ومرجعه ثلاثة قوى : الأولى قوة العقل الهيولي الأصيل وأساسها قوة الخيال ، الثانية كمال العقل بالملائكة وينتهي بذلك جهود في التفكير ، الثالثة الإلهام وهو معونة ربانية تصدر من فضل الله جعلها ابن باجة شرطاً أساسياً للاتصال ، فإذا ما توافرت للفرد تلك الموهاب الثلاث

وهيأته العناية للوصول خفيت ذاتية المتصل والعقل الفعال ذاته ينبعى لدى اتصاله بالله الموجود الحق الفرد الذى له الوحدانية المطلقة وكذلك تجلى سائر صفات النفس كما تلتهم النار مستنصر الله .

ومجمل القول إن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنيا والشهوات بعد تكمل العقل المفكر ولا يكفى ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العميق بدون درس وهذه السعادة العليا لا ينالها الانسان في هذه الحياة إلا بالدرس والاجتهاد والثابرة ومن لا ينالها في هذه الحياة يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم ، ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الاهي مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطًا يوجد ويعدم مع الانسان الذي يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والانسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينبله من الوجود الدنيوي ، أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التي تصدر عن العقل الفعال العام لا تفني بأجمعها وإن كانت العقول التي تتلقاها تفني وقد سبق ابن رشد في نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء بعده بعده قرون وهو لينتر فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية لينتر المعروفة باسم (Monopsychisme) ولا بن رشد في هذا فضل على ارسسطو لا ينكر ، فان ارسسطو قد وصل اليه بابحاثه ولكنه لم يقل به صراحة

ومن يقرأ الكتاب الثالث في «الروح» لا يسعه الا استنتاج مذهب وحدة النفوس نتيجة مباشرة لمذهب ارسسطو ، ولكن ارسسطو لم يقل بها وأما ابن رشد فقال بها . وما أشبه قول مالبرانش بقول ارسسطو في العقل الغير المعين الذي يرشد الخاق جيئاً وبدونه لا يدرك شيء . وقد اتفق مع ابن رشد في الوصول الى هذه النظرية واستنتاجها من كتب ارسسطو جميع الشرائح الاغريق الذين تصدوا لشرح ارسسطو أمثال اسكندر فردوسى وقسطنطين دى فيليبون وسائر فلاسفة الاسلام وما كان لهذه النظرية شأن عظيم فلا بأس من الالام بها بمحاجز .

يظهر أن السبب الذي منع ارسسطو عن التصرّج بها مخالفتها لروح فلسفة المثائين بل غرابتها باتأً ، وهو نفسه في الكتاب الثامن من الطبيعتيات يقول بأنها من آراء أنا كاساغور ويمكن تلخيص نظرية ارسسطو بأن العقل يحتاج في فعله إلى أمرتين الأول أثر خارجي يتلقاه الكائن المفكرة بطريق الحس ، الثاني رد فعل يصدر عن الداخل بمناسبة حدوث الأثر : فالحس يقدم للتفكير مادة التفكير والعقل الصرف يقدم شكل التفكير أي أن الحس والعقل يتضادان في إحداث المقول ، الأول يعطي الموضوع والثاني يعطي الشكل ، وهذه النظرية لا تختلف في شيء جوهري عن النظريات الحديثة في المعرفة التي وصل إليها الفلاسفة في القرن التاسع عشر قبل ظهور برجسون في فرنسا . جاء شراح ارسسطو وبسطوا نظرية العقل حسبما تفضيه آراء المثائين فأبرزوا لنا

## خمسة مباحث

**الأول** — تمييز بين العقل الفعال والعقل المتأثر .

**الثاني** — عدم هلاك العقل الفعال أو المؤثر وقابلية الثاني للهلاك

**الثالث** — عقل فعال خارج عن الإنسان مثله كمثل شمس المقول

**الرابع** — وحدة العقل الفعال

**الخامس** — وحدة العقل الفعال مع آخر المقول الدنيوية

وإذا رجعنا إلى نصوص ارسسطو أفيتنا كلامه جلياً واضحاً في المباحثين الأول والثاني ومتعددًا في الثالث . والفضل في إبراز المباحثين الرابع والخامس يرجع إلى ابن رشد وبقية الشراح . وقد قال بهما بعد ذلك ليينتسو مالبرانش وكلاهما من أتباع ديكارت وخلفائه المباشرين في فلسفته وهو يعد واضع الفلسفة الحديثة . وقد تفوق ابن رشد على غيره من الشراح حتى الأغريق منهم وهم الذين قرأوا أرسسطو في الأصل لأن ابن رشد وإن كان قد اعتمد على الترجمم إلا أنه وصل بعقله القوى في وسط ظلام النقل والتحريف إلى ما لم يصل إليه أحد من قراء الأصول

تقديم ابن رشد لأنّه بحق أفضل من شراح اليونان أمثال اسكندر فردوسى فإنه ينسب إلى ارسسطو القول بأن العقل حالة استعدادية للتائق والحقيقة هي التي قال بها

ابن رشد وهي أن أرسطو قال بأن العقل كائن مستعد للتألق ويقيم ابن رشد الحجة على اسكندر ويجادله جدلاً عنيفاً في كتبه وينسب إليه التقصير والقصور عن إدراك حقيقة آراء أرسطو . ويخطئه بجرأة المفكرة الواقعة من نفسه ، والحقيقة هي التي قال بها ابن رشد وأيده فيها بقية الفلاسفة

### في النفس

أما رأى ابن رشد في النفس فهو يقول بأنها متصلة بالجسم اتصال الصورة بال المادة وهو يخالف ابن سينا في قوله بنظرية النفوس المتعددة في الخلود أي خلود النفوس جملة لأن النفس لا وجود لها إلا مكملة للجسم المتصل بها . وبجمل آراء ابن رشد في علم النفس تتفق مع آراء أرسطو وتختلف جاینوس ولا يخالف أرسطو إلا في نظرية واحدة وهي نظرية أرسطو في « نوس » فإن ابن رشد يخالفه مخالفة على غير أساس مستمدًا آراءه من الأفلاطونية المستحدثة ، على ما فيها من التناقض لمذهب أرسطو في جملة

أما قوله في العقل فغايته أن العقل المتأثر هو عقل الأفراد وهو قابل للزوال والعقل الأذلي هو عقل الإنسان بوصف كونه جنساً ، ووظيفة العقل الفعال تقديم الصور النفسية ببرأة مقبولة للعقل المنفعل فيقبلها ويدركها .

ظن كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى أن ابن رشد قال بوحدة النفوس ، وحاولوا الطعن فيه والرد عليه ، فقد خيل إليهم أن رأى ابن رشد يؤدي إلى القول بأن النفس العامة تكون عاملة وغير عاملة ، وطروجًا وحزينة على التوالي ، وفي هذا من التناقض ما فيه . إنما عقيدة ابن رشد في وحدة النفوس كانت ترمي إلى غرض اسمي في نظام الكون . فقد كان يعتقد أن أجزاء الكون متشابهة ذات حياة وجود لاشك فيما وان الفكر الإنساني في مجموعة نتيجة القوى العليا ومظاهر عام للكون بأسره .

ومعنى هذا أن ابن رشد كان يقصد بوحدة النفوس القول بأن الإنسانية تعيش عيشة دائمة وإن خلود العقل الفعال هو أحياء دائم للإنسانية واستمرار دائم للمدينة . وهنا

للت نظر الباحثين الى الاتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية أوجست كومت في خلود الإنسانية وبقائها تلك النظرية التي أدت به الى وضع دين الإنسانية فأقيمت له معابد في بعض ممالك الغرب .

يقول ابن رشد مستمراً في نظرية وحدة النفوس ان العقل كان مطلاً مستقلاً عن الأفراد كأنه جزء من الكون . وان الإنسانية وهي أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزل ، وانه بناء على هذا، لا بد من ظهور الفلسفة وان وجودها ضروري ليتمكن الفيلسوف من الاشراف على العقل المطلق ، وينتج من هذا ان الإنسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون .

### مذهب الاتصال

هو أساس علوم النفس في الشرق ، وهو المذهب الذي شغل فلاسفة الأندايس أمثال ابن باجة وابن طفيل كما أسلفنا بل هو مذهب التصوف ، وبه كان للصوفية سبعة منازل أو درجات وقد عبر عنه بعض فلاسفة الافرنج مثل ارنست رينان انه مذهب « نحن وانت » أو مذهب القائلين أنا أنت ، وانت أنا ، وأنا هو .

اذا تبدى حبيبي بـأى عين ارأه

بعينه أـم بـعيني فـا يـراه سـواه

ومن حسن حظ الفلسفة أن ابن رشد يقع بعيداً عن هذا المذهب ، لأنـه كان أقلـ الفلـاسـفة تصـوـفـاً ، وـأـكـثـرـهـمـ اـتـيـاعـاًـ لـالـعـقـلـ وـاقـفـنـاـ لـأـثـرـ الـحـقـائقـ وـكانـ يـقـولـ بـأـنـ الـاتـصالـ مـمـكـنـ بـالـعـلـمـ دـوـنـ سـواـهـ ، وـأـعـظـمـ نـقـطـ الـوصـولـ بـلـوـغـ الـعـقـلـ الـإـسـافـيـ أـعـلـىـ درـجـاتـ السـوـوـ

الفـكـرـيـ وـالـعـلـمـيـ وـانـ اـتـصـالـ الـإـنـسـانـ بـوـاجـبـ الـوـجـودـ مـمـكـنـ اذاـ تـمـكـنـ الـإـنـسـانـ مـنـ رـفـعـ

الـنـقـابـ عـنـ وـجـهـ الـحـقـيقـةـ وـنـظـرـ إـلـيـهـ مـبـاـشـرـةـ وـبـغـيرـ حـجـابـ .

ولابن رشد رأى شديد في الصوفية، فهو يطعن في زهدهم ويقول بأن غاية الإنسان انتصار أرق أجزاء نفسه على حواسه . فهنـ بلـغـ هـذـهـ الـدـرـجـةـ فـقـدـ بلـغـ الجـنـةـ، مـهـماـ كـانـتـ

عقیدته ، وان هذه أرقى درجات السعادة وان السبيل اليها وعر والوصول نادر لأنها مقصورة على خاصة العظام، لا يصلون اليها الا في الشيوخوخة بعد طول البحث والتعمق في العقليات والإعراض عن الأعراض الزائلة ، والقناعة بما يكفي الحياة المادية .  
وان كثرين من الحكماء قد بلغوا هذه الدرجة وذاقوا حلاوة الدى الموت ، لأن هذا الكمال النفسي ينبع على عكس الكمال البدنى ، فكلما ضعف الجسم ، دنت النفس من تلك الرتبة العليا

وقال ابن رشد أن الفارابي سعى الى هذه الدرجة طول عمره وانتظرها الى آخر نسمة من حياته ، فلما لم ينلها قال انها وهم باطل ، ولكن حرمان الفارابي من الوصول ليس دليلاً على عدمه ، ولكنه دليل على انه لم يوفق ، ولم يكن بين الذين اختارتهم العناية للتمتع بهذه النعمة الكبيرى .

قول أن الذى يعنى النظر فى هذا القول يرى ان ابن رشد لم يستطع التخاص من اراء معاصريه فاهاذا القول الا نوع من التصوف العقلى قد جعله ابن رشد بديلاً من التصوف الروحاني الذى قال به الغزالى ولكنه «تصوف» .

### النظام الطبيعي في فلسفته

فلسفة ابن رشد نظام طبيعي متراكب الأجزاء ، مجموع الشمل ، محبوك الأطراف . وهذا ظاهر في رأيه في الخلود فند قال بأن العقل الفعال وحده خالد ، وأنه هو العقل العام للإنسانية ، فالإنسانية وحدتها خالدة كما قل بهذه أوجست كومت . وأن العناية الألهية منحت الكائنات الهاك قوة التناسل ، تعزية وسلوى ، لأن في التناسل بفضل الوراثة نوعاً من الخلود .

وقد ذهب البعض إلى أن ابن رشد نفى وجود الحواس والذاكرة والعواطف في الحياة الأخرى ، وأن البدن بعد انحلاله لا يبقى من آثاره شىء وأن الذى يبقى هو العقل وهو من المواهب العليا كما أن الحواس والعواطف من الصفات السفلية .

ولكن ابن رشد لم يقل بهذا في كتبه صراحة ، لأن في التصريح انكاراً صريحاً للبعث والخلود . ولكن يمكن القول بأن روح مذهب ابن رشد تؤدي إلى هذا الاستنتاج ولكنه قال بغير شك أن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب إلا في الحياة الدنيا . وكان هذا القول أمضى سلاح شهادة الفرزالي في وجه الفلسفه ، ونحن لا نعيذ بذلك على ابن رشد بل نشكّره على أنه تعجب من الخرافات التي يقول بها العوام عن الحياة الأخرى كالقول بأن الفضيلة الدنيوية وسيلة السعادة الأخروية . وقد أحسن ابن رشد بطعنه في آراء أفلاطون التي سبّكها في خرافة لفقيها عن الحياة الأخرى باسم « هير الأرمي » وقال إن هذه الخرافات تضليل عقول الأمم ولا فاعل فيها .

قال ابن رشد في « التهافت » إن حكمة العرب المتقدمين يحسبون البعث خرافة وإن أول من قال به أنبياء بني إسرائيل بعد نبيهم موسى ثم ورد ذكره في الانجيل وكتب الصابئين ودينهم في قول ابن حزم ، أقدم الاديان وإن الذي دعا واضعى الاديان إلى القول بالبعث اعتقادهم بقوته في اصلاح البشر وحثّهم على الفضيلة حباً في المنفعة الذاتية .

ويرد ابن رشد على الفرزالي قوله بأن الروح عارض أي أنها تعود إلى جسمها الذي هلك ، وخلق بالفرزالي أن يقول بأن الروح خالدة أي أنه سيحل بدناً مشابهاً لبدنه الأول لأن البدن الذي هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية إلى الوجود وهذا الجسمان أي الملاك والجديد وإن تعددوا فواحد بالنظر إلى الجنس والنوع وهذا القول لا يختلف عن قول أرسطو في كتاب « الكون والفساد » من أن الكائن القابل للهلاك لا يعود مماثلاً لذاته بعد هلاكه ، ولكن يجوز أن يعود بال النوع الذي كان من جنته

### مذهبة في الأخلاق

لم يكن لابن رشد مذهب في الأخلاق قائم بذاته ، ولم يشاً أن يتخذ آداب أرسطو لأنها لا تتوافق مع العرب ، ولكن المحاجة المقلية أدت به إلى مناقشة المتكلمين في أساس الأخلاق وهو الخير والشر . قال : يقول علماء الكلام إن الخير بما يريد الله وانه تعالى

لا يزيد الخبر اسديب قائم بذاته ، سابق لارادته ، بل مجرد ارادته . وانه تعالى قادر على الجمع بين المتناقضات وانه يدبر الكون بغير قيد ولا شرط بل بمحرية مطلقة ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطأ لأنه يقلب نظام الكون وينقض مذهب العدل الالهي . ثم انتقل ابن رشد الى نظرية الحرية فقال : ان الانسان ليس حرّاً على الاطلاق ولا مطلقاً بغير قيد اي انه ليس مخيراً وليس مسيراً وان الحرية تكمل في نفس الانسان ولكنها تبقى محدودة بقضاء الاحوال الخارجـة . فالعلـة المؤثـرة في اعمالنا كائـنة فيـنا اما الغلة العرضـية خارـجة عـنـا لأنـ ماـ يـجـذـبـنـاـ مـسـتـقـلـ عـنـاـ ، وـنـاشـيـ عنـ قـوـانـينـ طـبـيعـيـةـ ايـ عنـ العـنـيـةـ الـاهـيـةـ .

لأجل هذا وردت في القرآن آيات تصف الانسان تارة بالحرية وطوراً بالجبرية وتارة بالتحكم في اعماله ، وهي حال وسط بين الأولى والثانية ، وقد أوضح ابن رشد هذا المذهب الوسط بين الجبرية والقدرة في كتابه « مناهج الملة » . يقول ابن رشد ان المادة الأولى قابلة للتشكل بالمتناقضات كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها ، حيال مختلف الشؤون ، فهي بذلك حرة . ولكن ليست حريتها تابعة لهوتها ، ولا حادثة عرضاً . لأن القوى الفعلـةـ فيـ الكـونـ مـسـؤـلـةـ عنـ نـظـامـهـ ، وـلـيـسـ خـلـقـهـ عـدـمـ المـبـلـاةـ بـسـيرـ الـأـمـورـ . ولـمـ صـادـفـتـ لـاـ وـجـودـ هـاـ فـيـ عـالمـ الـمـؤـرـاتـ

### فلسفته السياسية والاجتماعية

لم يدرك ابن رشد أن جمهوريـةـ اـفـلاـطـونـ كـتـابـ خـيـالـ وـضـعـهـ فـيـلـسـوـفـ وـاسـعـ التـصـورـ فـيـ قـالـبـ شـعـرـيـ ، أوـ أـدـرـكـ تـلـكـ الحـقـيقـةـ ، وـلـكـنـهـ استـصـوبـ تـطـبـيقـ مـبـادـيـ .ـ الجـمـهـورـيـةـ عـلـىـ الـأـنـظـمـةـ الـاجـتـاعـيـةـ ، لأـجـلـ هـذـاـ كـانـتـ فـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ مـسـتـمـدـةـ مـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ الجـبـيلـ ، فـاـشـارـ بـوـضـعـ السـلـطـةـ فـيـ أـيـدـىـ الشـبـوخـ ، وـبـتـعـلـيمـ الـأـمـةـ الـفـضـيـلـةـ بـقـوـةـ الـفـصـاحـةـ وـالـشـعـرـ وـالـعـبـارـةـ ، ثـمـ قـالـ انـ الشـعـرـ فـيـ ذـاـتـهـ مـضـرـ لـاـ سـيـماـ شـعـرـ الـعـربـ . وـقـالـ انـ الـحـكـومـةـ الـكـاملـةـ لـاـ تـحـتـاجـ إـلـىـ قـاضـ وـلـاـ طـيـبـ ، وـلـاـ بـدـ مـنـ الـجـيـشـ لـخـاتـمـ الـرـعـبةـ .

ولما كان مجال الكلام في الجمهورية ، على العدل والظلم واسعًا ، فقد تناول ابن رشد ذلك وتكلم عن الظلم فقال : إن الظالم هو الذي يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها . وافylum انواع الظلم ظالم القساوسة ، ثم قال إن حكومة العرب القديمة في صدر الاسلام كانت على نظام جمهورية افلاطون ولكن معاوية هدم نظامها وأنتف جهازاً بأن خلع سلفه ثم أسس دولة استبدادية ، وكان من نتيجة ذلك ، تغوض اركان دولة الاسلام وحدوث الفوضى في سائر بلاده ومنها بلاد اندلس . وتكلم عن المرأة فقال أنها تقل عن الرجل في الدرجة لا في الطبيعة : أي كثرة لا نوعاً فهى قادرة على ممارسة أعمال الرجال مثل الحرب والفلسفة ، ولكن بدرجة أقل من الرجل وقد تفوقت في بعض الفنون مثل الموسيقى وتحسن وضع الأنعام بواسطة الرجال وتوصيمها بواسطة النساء وقال لا بأس اذا حكمت الجمهورية فهن صالحات للحرب وضرب أمثلة بنساء افريقيا وقال « إن اناث الكلاب تحرس القطط مثل ذكورها . »

\* ثم قال ابن رشد قوله - كان نفسه أوحى به إلى قاسم أمين بعد موته بنحو تعبيرية سنة - قال : إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للإحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهى في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك إلا لأن حال العبودية التي اشتانا عليها نساءنا انتفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلى . فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهم تنقضي كما تنقضي حياة النبات . فهن عالة على أزواجهن وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بوساً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين فهن ثلثا مجموع السكان ولكنهن يعيشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثالث الباق بعجزهن عن تحصيل قوتهم الفروري . وقد دام الجدال بين علماء اللاهوت وبين أنصار ابن رشد من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر إلى أن اضطر الباباليون العاشر إلى تكفيرهم بنشر بابوا إذا هم أصرروا على القول برأى ابن رشد ، على أن ابن رشد الذي كفر البابا اتباعه لم يكن كافراً بل كان مؤمناً فقد نصح الناس بطاعة الدين في الصدق واحترامه في الشيخوخة .

وقد حاول ما حاوله الفارابي من قبل وهو الجم بين الدين والفلسفة فألف في ذلك كتابي فصل المقال، ومناهج الادلة وقد بلغ ابن رشد بالفلسفة العربية اقصى ما يمكن الوصول اليه وفسر ارسططو بما لا غاية وراءه . وكان آخر فلاسفة العرب وقد تركت تعاليمه اثراً عظيماً لدى اليهود والنصارى ، وربما كان هذا الأثر اعظام من اثراها في قومه !

### واجب الوجود

ويظهر للباحث في تعاليم ابن رشد انه يمتاز عن الفلسفه الذين تقدموه لاسيما ابن سينا بادراً كـ كون العالم خلقاً دام الحدوث ازلى النشوء أى أنه هيئة متحدة ضرورية واجبة الوجود بحالتها . ويرجع شأن هذا الرأى الى أنه يلائم مع افتراض وجود كائن منفصل عن العالم يحركه وينظمه وهو خالقه وروحه ومحركه الأول وان هذا الخالق هو المبدأ الأول ، والصورة الأولى وبه غاية الاشياء واليه نهايتها لأنه منظمها ونظمها ، والموفق بين المتقاضات بل هو الكل الكامل في اسنى معانى الوجود . وبديهى أنه يتربى على هذا الرأى تقض الفول بعنایة الہیۃ بالمعنى المألف . وقد انتهى مذهبہ في العقل والكون بتحتیم وجود الفیلسوف فی العالم لأن عقل الفیلسوف بوتقة يصهر فیها الكائن فیصير فکراً ، ويرق ابن رشد عن العقائد الدينية فی ثلاثة أشياء .

**الأول :** قوله بأزلية العالم المادي وأزلية الأرواح التي تحركه .

**الثاني :** ضرورة السبب لحدوث التتابع ، فلامكان للعنایة الاهیۃ ولا المعجزات النبویة ولا کرامات الأولیاء لأن ظهورها جیعاً يؤدى الى تقض نظرية الأسباب والتتابع

**الثالث :** هلاك الأفراد هلاكاً لا مجال بعده لخلودهم أفراداً .

وكان ابن رشد مفكراً شجاعاً ثابت المبدأ ولم يكن مبتكرًا وقد اكتفى بالبحث في الفلسفة النظرية

ويخالف ابن طفيل وابن باجة في قولهما بالانفراد الفكری والوحدة ، ويؤيد المذهب الاجتماعي ، ويقول بضرورة تعاون الناس لاستئثار العالم والانتفاع بالحياة وقد قاده هذا الرأى الى القول بتحریر المرأة لاشراكها في أعمال المجتمع كما تقدم

### مبادئ ابن رشد «مستفادة من كتبه»

كلة في مؤلفات الفزالي وغصها وتقدها بایحاز عن ابن رشد

يعيب ابن رشد على الفزالي تصريحه بالحكمة للجمهور في أماكن كثيرة من كتبه «التهافت» و«الكشف عن مناهج الأدلة». قال في عرض الكلام على الفساد العارض لسبب التأويل في الكتاب الأخير «أول من غير هذا الدواء الأعظم (أى الأخذ بظاهر الشرع) هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك انه صرخ بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه (كذا) وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلسفه فكفرهم فيه في مسائل وأقى بحججه مشككة وشبه محيرة أضللت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة «ثم قال في كتابه «جواهر القرآن» «أن الذي أثبته في كتاب التهافت هي أقوال يدلية وان الحق إنما أثبته في المصنون على غير أهله» ثم جاء في كتابه المعروف بشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال «ان سائرهم محظوظون الا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذي صدر عنده هذا المحرك وهذا تصریح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الاطهية»

«وقال في غير ما موضع أن علومهم الاطهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وإنما في كتابه الذي سماه «المقذ من الضلال» فانحني فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرخ بذلك القول يعني في كتابه الذي سماه بكتاب السعادة فصار الناس لسبب هذا التشويش والتخليل فرقتين انددت لذم الحكماء والحكمة وفرقه انددت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يفسر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصریح بذلك هو

تصريح بنتائج الحكمة لم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وفي كتابه الذي سماه « التفرقة بين الاسلام والزندقة » عدّ أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع في التأويل . وهذا الذي فعله هذا الرجل ضار بالذات للحكمة والشريعة وان كان نافعا لها بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما (؟) والصواب كان ان لا يصرح بالحكمة للجمهور .

### الحكم على الفرزالي ونخطيئه

قال ابن رشد في عرض الكلام على الهيولي ورده على الفرزالي فيما نسبه الى الفلاسفة في حدوث النفس « فتعرض أبي حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق به ، فإنه لا يخلو من أحد أمرین اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها ف ساعتها هنا على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علمًا وذلك من فعل الجهال ، والرجل يجعل عندنا عن هذين الوضعين ولكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوبة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » .

### بذور مناهج الأدلة

كتب ابن رشد كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » حوالي السنة الرابعة من العقد السادس من عمره .

وكانت فكرة هذا الكتاب تتجوّل في خاطره عند وضع « تهافت التهافت » ولعل الذي أوحى بها اليه وقوفه على كتب الفرزالي . وقد صد ابن رشد من هذا الكتاب كما بينما ليس التوفيق بين الشريعة والحكمة بل قصده جمل الحكمة مقصورة على فريق من الناس ينمازون بالاستعداد الفطري والاقدار على الدرس بالثابرة وهم الخواص .

أما كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فليس المقصود منه المعنى الظاهر من عنوانه إنما المقصود به الاتصال بين ظاهر الشرع والحكمة الالهية . ولم يقصد ابن رشد يوما قدرة التمييز والادراك حتى يحاول الجمع بين الدين والفلسفة وهذا القصد ظاهر ظهورا تماما من كتاب مناهج الأدلة . وكان ابن رشد يرمي إليه في التهافت وهذه نبذة تدل على فكرته الأولى التي صدر عنها كتاب المناهج (ص ٨٨ تهافت )

«ان الكلام في علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المعاشرة ، فضلا عن ان يثبت في كتاب فأنه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقه افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قضنه الأول تعليم الجمهور في تفہیم هذه الاشياء في البارى تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله «لم تبعد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً».

«بل واضطر الى تفہیم معان في البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله «خلقت يدي» فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطاعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن يثبت في كتاب إلأى الموضعية على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور هو بنزلة من يسوق السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم إنما هي أمور مضافة فانه قد يكون منها في حق حيوان شيء هو غذاؤه في حق حيوان آخر وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فمن جمل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ... فإذا تمدى الشرير الجاهل (هل يقصد حجة الاسلام؟) فسوق السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك استخرنا نحن التكلم

فِي مِثْلِ هَذَا الْكِتَابِ وَالاَنْهَا كَنَانِي أَنْ ذَلِكَ يُجْبِي لَنَا بَلْ هُوَ مِنْ أَكْبَرِ الْمَعَاصِي  
أَوْ مِنْ أَكْبَرِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ وَعِقَابُ الْمُفْسِدِينَ مَعْلُومٌ بِالشَّرِيعَةِ ! »  
هَذِهِ الْحَمْلَةُ فِي التَّهَافَتِ كَانَتْ مَقْدِمَةً لِلْحَمْلَةِ فِي مَنَاهِجِ الْأَدْلَةِ

### الشريعة والفلسفة

لَوْ تَخْيَلْتَ أَمْرًا لَهُ مَأْمُورُونَ كَثِيرُونَ وَأُولَئِكَ الْمَأْمُورُونَ هُمْ مَأْمُورُونَ آخِرُونَ وَلَا  
وَجْدَ لِلْمَأْمُورِينَ إِلَّا فِي قَبْوِ الْأَمْرِ وَطَاعَةِ الْأَمْرِ وَلَا وَجْدَ لِمَنْ دُونَ الْمَأْمُورِينَ إِلَّا  
بِالْمَأْمُورِينَ لَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ هُوَ الَّذِي أَعْطَى جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ الْمَعْنَى الَّذِي  
بِهِ صَارَتْ مَوْجُودَةً فَإِنَّهُ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ وَجْوَدَهُ فِي أَنَّهُ مَأْمُورٌ وَلَا وَجْدَ لَهُ إِلَّا مِنْ قَبْلِ  
الْأَمْرِ الْأَوَّلِ وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي يَرِي الْفَلَسَفَةَ أَنَّهُ عَبَرَتْ عَنِ الشَّرَائِعِ بِالْخَلْقِ وَالْاخْتَرَاعِ  
وَالنَّكْلِيَّفِ فَهَذَا هُوَ أَقْرَبُ تَعْلِيمٍ يُمْكِنُ أَنْ يَفْهُمَ بِهِ مَذَهَبُ هُؤُلَاءِ الْقَوْمِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْحِقَ  
ذَلِكَ الشُّنْعَةُ الَّتِي تَلْحِقُ مِنْ سَعَيْ مَذَاهِبِ الْقَوْمِ عَلَى التَّفْصِيلِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْفَزَالِيُّ  
وَلَيْسَ يَفْهُمُ مِنْ مَذَهَبٍ ارْسَلُوا غَيْرَ هَذَا وَلَا مِنْ مَذَهَبِ افْلَاطُونَ وَهُوَ مُنْتَهَى مَا  
وَقَفَتْ عَلَيْهِ الْعُقُولُ الْإِنْسَانِيَّةِ . وَالْفَلَسَفَةُ تَفْحَصُ عَنْ كُلِّ مَا جَاءَ فِي الشَّرِيعَةِ فَإِنْ أَدْرَكَهُ  
اسْتَوَى الْأَدْرَاكَ كَانَ وَكَانَ ذَلِكَ أَثْمَ فِي الْمَعْرِفَةِ وَانْ لَمْ تَدْرِكْهُ أَعْلَمَتْ بِقَصْوَرِ الْعُقْلِ  
الْإِنْسَانِيِّ عَنْهُ .

كَذَلِكَ كَانَ تَمْثِيلُ الْمَعَادِ لِلْجَمِيعِ بِالْأَمْوَالِ الْجَسَمَانِيَّةِ أَفْضَلُ مِنْ تَمْثِيلِهِ بِالْأَمْوَالِ الرُّوحَانِيَّةِ  
كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ( مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَقْوِنَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَتْهَارُ ) فَدَلِيلٌ عَلَى أَنَّ  
ذَلِكَ الْوَجُودُ ، نَشَأَةٌ أُخْرَى أَعْلَى مِنْ هَذَا الْوَجُودِ ، وَطُورَ آخَرُ أَفْضَلُ مِنْ هَذَا الطَّوْرِ  
وَالَّذِينَ شَكَوُا فِي هَذِهِ الْأَشْيَايِّ وَتَعَرَّضُوا لِذَلِكَ وَأَفْصَحُوا بِهِ أَنَّهُمُ الَّذِينَ يَقْصِدُونَ ابْطَالَ  
الْشَّرَائِعِ وَابْطَالَ الْفَضَائِلِ وَهُمُ الزَّنَادِقَةُ الَّذِينَ يَرَوُنَ أَنَّ لَاغْيَاةَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا الْتَّمْتِعُ بِاللَّذَّاتِ  
وَمَا قَالَهُ هَذَا الرَّجُلُ ( الْفَزَالِيُّ ) فِي مَعَانِدِهِمْ ، هُوَ جَيْدٌ .

وَهَذَا الرَّجُلُ كَفَرَ الْفَلَسَفَةَ بِثَلَاثِ مَسَائلٍ أَحَدُهَا هَذِهُ ، وَقَدْ قَلَّا كَيْفَ رَأَى الْفَلَسَفَةُ  
فِي هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ وَانْهَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْمَسَائلِ النَّظَارِيَّةِ

والمسألة الثانية قوله أن لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضًا أن هذا القول ليس من قوله .  
والثالثة قوله يقدم العالم وقد قلنا أيضًا إن الذي يعنون بهذا الاسم ، ليس هو المعني  
الذي كفر به المتكلمون ، وليس بکفر من قال بالمعاد الروحاني ، ولم يقل بالمحسوس  
اجهاء ، وجوز القول بالمعاد الروحاني .

« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

و « الكشف عن مناهج الأدلة ، في عقائد الملة »

« وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة »

يقال أن الكتاب يعرف من عنوانه ، وعنوان كل من هذين الكتابين يدل على ما فيه  
دلالة صريحة . فقد حاول ابن رشد فيما ، أمرين من أصعب الأمور

الأول التوفيق بين الفلسفة والدين ومثله في ذلك مثل الفارابي ، اذ حاول في رسالة  
مشهورة التوفيق بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو ومثل الفرزالي نفسه الذي اتمنى  
مبادئه الفلسفية ( التي استنبطها في بعض كتبه بعقله القوى وفكرة الخارج ونفسه  
المشتعلة ) عند التصوف فلم ينزل احدى السعادتين ، لا سعادة العقل ولا سعادة القلب ،  
ولكن ابن رشد يتميز بقوه لم تقنع الطبيعة مثلها سواه من فلاسفة العرب الا وهى رباطة  
الجأش عند البحث الفلسفى ووزن الأشياء ييزان الاعتدال الدقيق .

فما رأينا في أحد كتبه يندفع وراء فكرة اندفاعا يفقد قيمة الحكم الصحيح  
ولا شئمنا من يراعة ريح الخيال الذي طار في أفائه كثيرون من الفلاسفة . ونظن ذلك  
راجعا إلى سببين الأول إيمانه الشديد بارسطو ، وارسطو وهو المتعلق ورب الاعتدال والثاني  
تشبعه بالمبادئ القانونية التي من دأبها تحليل الأشياء وزنها قبل اصدار حكم عليها .  
وإلى القاريء دليلا على قولنا هذا من كتابيه المذكورين آفافا فقد تناول في أولها  
مسائل في أعلى درجة من الأهمية العقلية والشرعية ، تناول تلك المسائل باحثا ومحلا  
ومجادلا ولكن بدقة الجراح الحاذق الذي يشرح أصغر الشريين والأوردة ولا يهرق  
قطعة واحدة من الدم بدون فائدة .

بحث في الكتاب الأول في هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظوظ؟ واستدل على الاباحة بل الوجوب مستندا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية ثم تدرج من ذلك إلى أن النظر في تلك العلوم لا يجوز أن يكون إلا بأئم أنواع القياس وهو البرهان . وأثبتت وجوب الاعتقاد في النظر في القياس العقلي وأنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله أي النظر في الفلسفة بالمنطق بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك في الملة (أي فلاسفة اليونان وغيرهم من غير المسلمين )

ثم أثبتت وجوب استعana الحكيم بن سببه معتبرا ثمرات العقل البشري منذ بداية تيقظه إرثاً حلالاً لمن يختلفون الحكمة . وأن يستعين في ذلك ، المتأخر بالتقدم ، فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معروفة ، وكذلك علم الهيئة ورامة انسان واحد من تلقائه نفسه ان يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ولو كان أذكي الناس طبعاً .

ثم ضرب مثلاً بديعاً يصح أن يكون مستبطعاً من صحف شوبنهاور أو ارنست هيكل لولا صفتة الشرقية قال : « فهذه صناعة الفقه والفقه نفسه لم يكن النظر فيها إلا في زمن طويل ، ولو رام انسان اليوم من تلقائه نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استبطنها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المنازرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب لكن أهلاً أن يضحك منه لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه »

على أن هذا الحكيم الذي اشتهر باعجابه بارسطو الى درجة التidis ، لم يغب عن ذهنه وجوب الاحتراس لدى الدرس ووجوب « الاتقاد » قبل قبول الرأى حتى ولو كان رأى ارسطو نفسه قل : « نظر في الذي قالوه وأثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكراهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم اعترضته فكرة الخوف من قول الفقهاء

بأن من ينظر في كتب القدماء يصل ويُكفر ، فرد على ذلك بأبلغ رد قال : « وليس  
يلزم من أنه غوى غاو بالنظر في تلك الكتب، وزل زال إما من قبل سوء ترتيب نظره  
فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل  
اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن غنمها عن الذي هو أهل للنظر  
فيها فان هذا النوع من الضرر الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات  
وليس يجب فيما كان نافعاً بطبعه وذاته أن يترك مكان مضره موجودة فيه بالعرض -  
فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له »

وما زال كذلك الى ان فضل العقل على الشرع الظاهر فقال « فان الفقيه اما عنده  
قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعاً ان كل ما أدى اليه البرهان  
وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي » وزاد  
على ذلك ان استشهد ببعض خصومه في الحكمة قال « قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق  
يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنناً فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي  
وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بکفر من خرق الاجماع في التأويل »

وبعد ان استدل بقول الغزالى على عدم تکفير من يخرق الاجماع بالتأويل سأل  
القارىء سؤالاً جاماً قال « فما تقول في الفلسفه من أهل الاسلام كأبي نصر (الفارابي)  
وابن سينا فان أبو حامد (الغزالى) قد قطع بتکفيرها في كتابه المعروف بالتمافت في  
ثلاث مسائل (١) في القول بقدم العالم و (٢) بأنه تعالى لا يعلم الجزيئات تعالى عن ذلك !  
و (٣) في تأويل ما جاء في حسن الأجساد وأحوال المعد . قلنا الظاهر من قوله  
(الغزالى) في ذلك انه ليس تکفيره ايها في ذلك قطعاً اذ قد صرخ في كتاب التفرقة  
ان التکفير يخرق الاجماع فيه احتمال .

ثم أخذ ابن رشد يبين خطأ الغزالى من حيث الادراك في النقطة الثانية قال « فقد  
نرى ان أبو حامد قد غلط على الحكماء المثائين ( اتباع ارسلاو أمثال ابن رشد نفسه )  
فيما نسب اليهم من أنهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزيئات أصلأ بل يرون انه

تمالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك ان علمنا معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بمحدوته  
ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا (أى ضد) فانه علة للمعلوم  
الذى هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما الآخر فقد جعل ذوات المقابلات وخواصها  
واحدة وذلك غاية الجهل «

أنظر الى تلك الحلة المدبرة من أو لها الى نهايتها . فقد نظمها عقل جبار ونفذها منطق  
سليم وصاغها قلم بلغ . لا يقصد ابن رشد الدفاع عن الفارابي وابن سينا انا يقصد الدفاع  
عن نفسه لأنه هو الذى تناول تلك النقطة الثلاث بالبحث فأثبتتها وقال بها واشتهرت  
برأيه ودفاعه ضد الفرزالي الذى انتهى برميه « بغاية الجهل » انا هو دفاع عن مبادئه  
البئس لباس الذود عن حكيمين سالفين من أنصار ارسطو وهما الفارابي وابن سينا

وقد تناول المسألة الثانية ، أولاً لأهميتها ثم عطف على الأولى وهي القول بقدم العالم  
فأفقدتها شأنها قال « وأما مسألة قدم العالم أو حدوده فان الاختلاف فيها عندى بين  
المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية  
وبخاصة عند بعض القدماء » أفقدتها شأنها لأنه ردّها الى خلاف لفظي وهو ما يسميه  
الفرنسيون ( سوء تفاه ) أى ان الطرفين متفقان في الجوهر و مختلفان في العرض فما  
على راغب التوفيق الا أن يرد العرض الى الجوهر ، وهي مسألة لفظية فيزول الخلاف ،  
وقد أخذ فعلاً بين تقسيم الموجودات من حيث القدم والحدث الى ثلاثة أقسام ثم  
طرق من حيث يدرى بباب البحث في الزمان على طريقة الأقدمين وأنظر الفرق بين  
أفلاطون القائل بأن الماضي متنه ، وهذا الذى اتحله المتكلمون ، أما ارسطو وشيعته  
فيرون ان الماضي غير متنه كالحال في المستقبل ( غير المتأهي ) واستنتاج من ذلك  
انه لا يوجد محدث حقيق ولا قديم حقيق لأن المحدث الحقيق فاسد ضرورة والقديم  
الحقيقي ليس له علة . ثم ضرب الفربة الأخيرة وهي ضربة معلم خبير بما يقول :

« فالمذاهب في العالم ليست تبعاً كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فإن  
الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة

(متناقصة) وبشهه أن يكون المختلفون في هذه المسائل الموبيضة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين ولذلك قال عليه السلام «إذا اجهد الحاكم فاصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر» وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود وهم العلام، ثم انتقل الى الكلام على الدلالات الثلاثة (١) الخطابية و (٢) الجدلية و (٣) البرهانية . وقال ان الإيمان جائز بأى طريق يتفق للمؤمن من طرق الإيمان الثلاث . فشلأ يجوز تكفار «من يعتقد أنه لا سعادة أخرى بعدها ولا شقاء وانه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وإنها حيلة وأنه لغاية للإنسان الا وجوده المحسوس فقط» .

ثم عاد إلى الغزالى فلامه على أنه استعمل في كتبه الطرق الشعرية والخطابية والجدلية وقال انه أضر بالشرع والحكمة معاً من حيث لا يدرى لأنك كان يقصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم ، فكثير بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبًا من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة وأشعرى ومع الصوفية صوفى ومع الفلسفه فيلسوف وحتى أنه كما قيل :

يوماً يان إذا لقيت ذا يمن      وإن لقيت معدياً فمدنان

ثم انتقل الحكم الأندلسي إلى قصد الشرع فقال ان مقصوده إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق . فالعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ، والعمل الحق هو امثال الأفعال التي تفيد السعادة وتتجنب الأفعال التي تفید الشقاء وقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام من حيث العلم بالشريعة والإيمان بما ورد فيها .

- (١) صنف ليس من أهل التأویل أصلًا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب
- (٢) صنف من أهل التأویل الجدلی وهم الجدلليون بالطبع أو بالطبع والعادة
- (٣) أهل التأویل اليقيني وهم البرهانيون بالطبع والصناعة (الحكمة)

قال ابن رشد « وما يعلم تأويلاً إلا الله » بثل هذا يأتى الجواب في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أتيت من العلم إلا قليلاً » . . . فلا يجب أن ثبت التأويلات الصحيحة في كتب الجمهور فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حلها الإنسان فأبى أن يحملها وأشفع منها جميع الموجودات المذكورة في الآية « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال » ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشريعة نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبَدَعَ بعضهم بعضاً فأوقموا الناس في تباغض وحروب ومزقوا الشريعة وفرقوا الناس

ويرد ابن رشد هذه الحقيقة التي لحقت المسلمين إلى جهل الأشعرية والمعزلة بشرط البرهان أى بالمنطق وان كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطانية وقد بلغ بهم التعذر إلى أن فرقة منهم ( الأشعرية ) كفت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التي وضعوها في كتبهم لمعرفته !

ثم التفت ابن رشد إلى القرآن المخترم لفترة حكيم فقال « ان الكتاب العزيز إذا توصل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس ( الخطابية ) والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس ( الجدلية ) والخاصة ( البرهانية ) وقال ان أعقل أهل الإسلام هم الصدر الأول فاتهم صاروا إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم يربأ أن يصرح به » .

وختم ابن رشد هذا الكتاب العجيب بابولوجيا ظريفة للتوفيق بين الفلسفة والدين أشبه بصلة الأكليل بين عروسين متنافرين ، جمعت بينهما الضرورة وفرقهما الطياع والأمزجة والميول ، فثله كمثل قيس حاذق بهمه قبل كل شيء الخروج من مأزق قال : « ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالآذية من ينسب إليها أشد الآذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والشاجرة وهو المصطحبان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريرة » ١١

أما كتاب «الكشف عن مناهج الملة» فهو مكمل لكتاب «فصل المقال» وتوسيع في بعض أجزائه والمالم بقطع أغفلها المؤلف إما قصدًا لضيق المجال وإما سهواً لشعب البحث وعادة الاستطراد في بعض الأحوال. وقد نبه إلى ذلك في المقدمة ولكنه جعل غايتها الأصلية خص مسألة التأويل التي مر بها في «فصل المقال» مرورًا دون أن يتعقب في أصولها وفروعها.

ثم بدأ بالكلام على الفرق الأربع المشهورة لوقته وهي :

(١) الأشعرية (٢) المعتزلة (٣) الباطنية (٤) الحشوية.

وقال بضلال هذه الفرق الأربع وشرع في بيان ذلك بالكلام على ما قصد الشرع أن يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى. قال : إن الفرقة الرابعة تقول إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل . وقال إن هذه الفرقة بلغت بها فدامة العقل وبالادة القريمحة إلى أن لا تفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها النبي (ص) للجمهور فآمنت بالله من جهة السمع .

أما الفرقة الأولى فتصدق بوجود الله بالعقل ، ولكنهم سلكوا غير طرق الشرع ، وطريقتهم مبنية على نظرية حدوث العالم وابني على حدوث العالم تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وإن الجزء الذي لا يتحزأ محدث وهو الجوهر الفرد وطريقتهم غير برهانية وغير مفضية بيقين إلى وجود الله .

وقال أن للأشعرية طرفيتين أحدهما وأشهرها ينبع على ثلاثة مقدمات :

(١) إن الجواهر لا تنفك من الأعراض أى لا تخلو منها (٢) أن الأعراض حادثة (٣) أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

وقد فند ابن رشد هذه المقدمات كلها بالبرهان المنطقى (ص ٣٤ و ٣٥ وما بعدها من كشف الأدلة ) وأثبت أنها محفوفة بشكوك ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذاً يجب أن لا يجمل هذا مبدأ المعرفة الله . وهذا سر قوله في أول الكتاب أن طريقة الأشعرية «غير مفضية بيقين إلى وجود الله »

هذا هو الطريق الأول الذي سلكه معلم الأشعرية وعامتهم . وهو أشهر الطرفيين كما قلنا وقد ظهر فساده . أما الطريق الثاني فهو الذي استنبطه أبو المعالى في رسالته المعروفة بالظامامة ومبني هذا الطريق على مقدمتين :

- (١) أن العالم بمجمل ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . كأن تكون حركة كل متحرك فيه إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ( لاحظ ما تشمله هذه النظرية من امكان انقلاب سائر القوانين الطبيعية كقانون الجاذبية وما يائله )
- (٢) أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أو لى أى وجه نحو الحال الحاضرة بقوانينها وأنظمتها وهي التي عليها العالم .

وقد أظهر ابن رشد أن المقدمة الأولى خطأية قد تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة وبطلة لحكمة الصانع الذي صنع الموجودات على وجه معين لحكمة معينة ، فآية حكمة في الإنسان اذا أبصر بأذنه ، وثم بعينه ؟

ويبدو لنا أن ابن سينا أذعن لهذه المقدمة بوجه ما ، فلم يتزدد ابن رشد في الرد عليه . وقال عن رأيه : « أنه قول في غاية السقوط » وقال عنه بازدراء : « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترها هذا الرجل استجربنا القول الى ذكره »

إلى هنا فرغ ابن رشد من تقييد مقدمة أبي المعالى الأولى ، ثم انتقل إلى الثانية فقال أنها غير بينة بنفسها وإنها من أوصى المطالب ولا يتبيّنها إلا أهل صناعة البرهان والعلماء الذين خصمهم الله تعالى بعلمه وقرن شهادتهم ، بشهادته وملاكته . ويقول بين السطور « وأنت يا أبي المعالى لست منهم وكفى على ذلك دليلاً أن أفلاطون وارسطو اختلفا على تلك المقدمة . »

وأخذ ابن رشد نفسه يقدم مقدمات في الارادة ضرورية لفهم القضية الثانية التي نحن بصددها واعقبها برأى قاطع وهو « أن الظاهر من الشرع انه لم يتمق هذا التعمق مع الجمود ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة ، بل صرخ بأن الارادة

موجدة موجوداتٍ حادثة ، وذلك في قوله تعالى «إِنَّا أَمْرَنَا لِشَيْءٍ إِذَا أُرْدَنَاهُ ، أَنْ تَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ!» . فيتبيّن من هذا أنَّ الطريقيَن الشهورين للأُشْعَرِيَّة في السُّلُوك إلى معرفة الله ليست طرفة نظرية يقينية ولا شرعية يقينية .

ثم انتقل فيلسوف قرطبة إلى تقدِّم وسائل الصوفية فقال «ان طرقيهم في النظر ليست نظرية (ويقصد بالطرق النظرية المركبة من مقدمات واقيسة) إنما طرقيهم أشرافية فهم يزعمون أنَّ معرفة الله وغيرها من الموجودات شيء يُلقي في النفس عند تجربتها من العوارض الشهوانية واقتلاها بالفَكْر على المطلوب ولم في الاحتجاج لتصحيح هذا ظواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ» .

وابن رشد يسلم بوجود هذه الطريقة ولكنها ليست عامة للناس لأنها لو كانت عامة ومقصودة لبطلت طريقة النظر وكان وجودها بين الناس عثةً على أنَّ القرآن كلَّه دعوة إلى النظر والاعتبار وتتبّعه على طرق النظر والتأمل والتفكير .

ثم انتقل إلى الكلام على المعتزلة فاعتذر عن الخوض في مذاهبهم بأنه لم يصل إليه في «جزيرة الاندلس» من كتبهم شيء ولكنَّه يحسب أنَّ طرقيهم يشبه أن تكون من جنس طرق الأُشْعَرِيَّة . ونحن نظن أنَّ ابن رشد كتب هذه الجملة بمُخدر وكيسة رغبة منه في تحاشي الكلام على طرق المعتزلة لانه لا يعقل أن تقطع العلاقة العقلية بينه وبينهم بدعوى عدم وصول كتبهم إلى أرض الاندلس . فإنَّ الذي نقل كتب المقدمين والمتأنرين إلى مدارس أندلس وجواهيرها وبيوتها لا يضر بنقل كتب المعتزلة والا فان كتب خصومهم من السُّنَّة مشحونة بأخبارهم وأرائهم وشرح طرقيهم للرد عليها .

على أننا نترك الأسباب التي دعت ابن رشد لأن يغفل ذكر المعتزلة وتنقل إلى كلامه على الطريق الشرعية التي اعتبرها الطريق المثلى فقد قال إن الطريق التي به الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من باهها ، وجدت أنها تحصر في جنسين .

(١) طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من أجلها ويسميه ابن رشد «دليل العناية»

(٢) الطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء، وال موجودات مثل اختراع الحياة والجحاد والادراكات الحسية والعقل ويسماها ابن رشد « دليل الاختراع » .  
وقال ان الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين ، دلالة المعاينة ودلالة الاختراع ، وهما بعينهما طريقة الخواص أي العلماء وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل فالجمهور يقتصر على المعرفة الأولى والعلماء يزدرون على ما يدرك بالحس ، ما يدرك بالبرهان .

وقال ابن رشد ان الدهريين مثلهم كثيرون من احسن بالملصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته .  
وبعد أن فرغ ابن رشد من اثبات وجود الله بالطريقة المتقدمة تكلم على وحدانية الله فثبت ذلك على الطريقة الشرعية أولاً بأيات قرآنية مثل « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وذكر أيضاً الآية « سبحانه وتعالى عما يقولون علوًّا كبيراً ... وان من شئه الا يسبح بمحمده ولكن لا تفهون تسبيحهم انه كان حليماً غفوراً » وقد تناول ابن رشد هذه الآية وأخرج منها ردًا مفصلاً على الأشعرية فانهم يستبطون منها دليل المانعة وهو دليل لا يقدر الجمهور على فهمه فضلاً عن أن يقعن بصحة مدلوله لأن دليل المانعة المذكور يعرف عند أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل ويسميه الأشعرية « دليل السب والتقسيم » والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في المنطق بالشرطى المتصل فالفرق بين الدليلين ظاهر .

وختم ابن رشد قوله في هذه النقطة بهذه النتيجة العامة : من نظر في كلام « لا إله إلا الله » وصدق بالمعنيين الواردين فيها وما الاقرار بوجود البارى ونفي الالهية عن سواه وكان تصديقه بالطريقة المذكورة آفاؤه المسلم الحقيقي وعقيدته إسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم ، ثم تكلم عن الصفات الالهية فقال هي أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وقال يسأل بعض الفرق هل الصفات

نفسية أو معنوية فلأشعرية تقول أنها معنوية وزائدة على الذات فالله عالم بعلم زائد على ذاته وهكذا يقول ابن رشد « وهذا قول النصارى الذين اعتقدوا أن الأقانيم ثلاثة الوجود والحياة والعلم وان واحداً منها قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمولف من جوهر وعرض جسم ضرورة » ومكان الخلاف بين ابن رشد وبين العقيدة المسيحية أن النصارى اعتقدوا كثرة الصفات واعتقدوا أنها جواهر غير قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وهي وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد

ثم تكلم ابن رشد في معرفة تزييه الخالق عن النعائص فأورد الأدلة الشرعية والعقلية على التزييه ثم قال أن كل فرقة تأولت في الشريعة تأويلاً خاصاً بها وزعمت أنه الذي قصده الشرع حتى ترقى كل مرتقاً وبعد جداً عن موضعه الأول وقد قال صاحب الشرع « ستفترق أمري على اثنين وسبعين فرقة كلها في ... إلا واحدة » يعني التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس

وأول من غير هذا الدواء الأعظم ( أي سلوك ظاهر الشرع ) هم الخارجون ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد ( يعني الغزالى خصم المددود ) فطم الوادى على القرى وذلك أنه صرخ بالحكمة كلها للجمهور وباء الحكمة على ما أداه إليه فيه وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه ألفه المرد عليهم ثم وضع التهافت فكفرهم في مسائل ثلاث ( وهي التي سبق ذكرها ) ثم قال في كتابه « جواهر القرآن » أن الذى أثبته في التهافت هي أقوابيل جدلية وان الحق إنما أثبتته في « المضنوون على غير أهلها » وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة .

ثم انتقل ابن رشد للمبحث الخامس في معرفة الأفعال وهي إثبات خلق العالم وبعث الرسول والقضاء والقدر والتحوير والتعديل والمعاد . ويظهر للقارئ أن هذا المبحث

هو اكبر المباحث شأنها لأن به محاولة حل مسائل الحياة والكون بعد أن مهد لها ابن رشد بابحاته وفنونه تمهيداً يدل على خطة مرسومة وغاية مقصودة وطريقة مختارة . فقال عن خلق العالم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله ومحترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه وقد سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل الطريق البسيطة القليلة المقدمات التي تنجذبها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها أو بالبداوة . وينهى ابن رشد عن سلوك غير هذا النوع من الطرق بالجمهور ، ويرى من يحيد عن الطريق البسيطة في تفهم الجمهور ومخاطبتهم بالجهل والزيغان . فقد جأ الشرع إلى دليل قطعى بسيط مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع

الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق لوجود الإنسان ولو وجود جميع الموجودات التي هنا .

والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومدد نحو غاية واحدة فهو مصنوع وإن له صانعاً . وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في القرآن واستشهد ابن رشد ببعض آيات منها (ألم يجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً؟) ثم قال تعليقاً على هذه الآية عبارة تدل على عدم علمه بدوران الأرض وهناك نصها : «أن الأرض خلقت بصفة يتأقى لنا المقام عليها وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخالق عليها» فقول ابن رشد «وانها لو كانت متحركة» دليل قاطع على عدم علمه بأن الأرض متحركة في الواقع فكيف يكون تعليلاً ابن رشد لهذا الدليل لو كان عالماً بحركتها ودورانها ؟ وهل يصلح هذا الدليل لاقناع الجمهور في كل العصور حتى عصرنا هذا الذي أصبح برنامج التعليم المدرسي فيه أوسع من سائر علوم القرون الوسطى ؟

واستمر ابن رشد في الاستدلال بسكون الأرض على حكمه الخالق فقال « وأما قوله تعالى والجبال أوتاداً فإنه به بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي، كأن كانت دون الجبال، لتزعزع

من حركات باق الاسطقات أعني الماء والهواء، وتزلزلت وخرجت من موضعها ». على أن ذكر هذه النصوص لا ينقص قدر ابن رشد لأنه لم يكن عالماً طبيعياً ولا فلكياً ولا رياضياً بل كان فيلسوفاً ولا لوم عليه إذا لم تصل إليه في عصره وفي وطنه وبلغته تلك الحقائق العلمية التي اكتشفت بعده بأجيال ولكننا أوردنا هذه الملاحظة لتقدير قيمة الدليل الذي قدمه ابن رشد بحسن نية وجعله ميزاناً لاقناع الجمهور بخلق العالم . ولعل مبالغة ابن رشد في التبسيط في التدليل للعامة وشدة رغبته في اقناع الجمهور بأمور سبق ثبوتها في أذهانهم هو الذي دعاه إلى الطعن في طرق الأشعرية الذين حاولوا التدليل ببراهين مركبة تتطبق على عقلية أرق نويعاً من عقلية الجمهور ، لأن ابن رشد يعتقد اعتقاداً جازماً بأن « ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا معنى ليس له مثال في الشاهد » .

من أجل هذا يقول ابن رشد أن الآيات (وكان عرشه على الماء) و (خلق السموات والأرض في سبعة أيام) و (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل ومن غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية لأن العلماء، فضلاً عن الجمهور لا يتصورون عقيدة الشرع في العالم وهي أنه محدث وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان .

فينبغي الاكتفاء بهذا التمثيل وهو موجود في القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة وأنه لم يثير الشبه في الإسلام إلا أهل الكلام بتصریحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فلهم أتبعوا ظواهر الشرع فكانوا من سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا من سعادته في علوم اليقين .

ثم انتقل إلى الكلام على بعث الرسول وفيه مواضعان الأول إثبات الرسل والثاني أن الذي يدعى الرسالة واحد منهم وليس بكاذب في دعواه وأثبت ابن رشد بالمنطق ثانية وبآيات القرآن طوراً أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم وأن تلك الأفعال الخارقة أو المعجز دليل على تصديق النبي ويقصد ابن رشد بالمعجز شيئاً « المعجز البراني » الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً ويشبه أن

يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء، فإن الشكوك والاعتراضات التي وجهها ابن رشد على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا تأمل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهل والمناسب لا المعجز البراني .

وانقل ابن رشد إلى المسألة الثالثة وهي القضاء والقدر . وقد سلم من أول وهلة أنها أعراض مسائل الشرع لأن دلال السمع والعقل فيها متعارضة . في القرآن آيات تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبر على أفعاله وفيه آيات تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبراً على أفعاله وقد أوردتها وكذلك تلفي الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة .

وقد افترق المسلمون في هذا إلى فرقتين .

الأولى تعتقد أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ، ولذلك هذا ترتب عليه العقاب ، والثواب وهي المعتزلة .

والثانية تعتقد أن الإنسان مجبر على أفعاله ومقهور وهي الجبرية ، وقد رامت الأشعرية أن تأفي بقول وسط بين القولين فقالوا أن للإنسان كسباً وأن المكتسب به ، والكسب مخلوقان لله تعالى .

وابن رشد ينتقد آراء الفرق الثلاث ويقول: بأن الظاهر من مقصد الشرع ليس تفريق المسموع والمقبول وإنما قصده الجم يبنهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة وذلك أنه يظهر ( كذلك ) أن الله خلق لنا قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هي اضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بواتنة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تم بالأمررين جيئما فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها أيضاً بأرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعتبر عنها بقدر الله .

أما ( الأفعال التي من خارج ) فهي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها

على مقتضى الحال ، وهي أيضاً السبب الذي يدفعنا لأن نريد أحد المقايبين أى أحد شيئاً مختلفين وبيان ذلك ( وهنا دخل ابن رشد في علم النفس على طريقة قدية ) أن الارادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتمل من خارج اشتغالنا بالضرورة من غير اختيار فتحركتنا إليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهرب عنه من خارج كرهنا باضطرار فهو بنا منه واذا كان هكذا فأرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها ( وهنا يقرر ابن رشد مذهب الديتزمونز وتأثيره في أفعال الإنسان ) ويقول « ولما كانت الأسباب التي تجري من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، وليس يوجد هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب الموجودة في داخل أجسادنا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلية والخارجية أعني التي لا تحمل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو الاوح المحفوظ وعلم الله بالأسباب هو العلة في وجودها وعلمه بها هو علمه بالغيب الذي افرد به وحده »

وانتقل ابن رشد الى الكلام على الجور والعدل وهي المسألة الرابعة فتحفز كعادته في مستهل كل بحث للرد على الأشعرية في رأيهم في العدل والجور ووصفه بأنه في غاية من الشناعة لأنهم ييزوا بين الله والانسان . فقال ان أفعال الانسان توصف بأنها عدل أو جور لكونه مكلفاً بالشرع ، وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل . وهذا القول في ذاته صحيح لأن الأفعال بوصف كونها أفعالاً مجردة من قيود الأوصاف الشرعية لا يجوز أن تنساب الى شيء دون آخر فضلاً عن أن الأفعال يجب تقديرها من وجهة النظريات نسبياً بحسب مقتضيات حدوثها زماناً ومكاناً ودافعاً وسبباً وعلة وأثراً

ولكن ابن رشد يقيم القيمة على الأشعرية لقوفهم بهذا الرأي ، على أن ابن رشد

فـهـ لـمـ يـتـكـنـ مـنـ الـاـقـدـامـ عـلـىـ هـذـاـ بـحـثـ بـدـوـنـ الـاـتـجـاهـ إـلـىـ التـأـوـيـلـ الـذـىـ نـهـىـ عـنـهـ وـعـابـهـ عـلـىـ أـرـبـابـ الـمـذاـهـبـ الـأـخـرـىـ وـذـلـكـ فـعـرـضـ الـاستـشـاهـدـ بـالـآـيـاتـ الـقـرـآنـيـةـ الـتـىـ يـظـهـرـ فـيـهاـ التـنـاقـضـ فـقـالـ :ـ «ـ فـانـ قـيلـ هـاـ الـحـكـمـ فـيـ وـرـودـ هـذـهـ الـآـيـاتـ الـمـتـارـضـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ حـتـىـ يـضـطـرـ الـأـمـرـ فـيـهـ إـلـىـ التـأـوـيـلـ وـأـنـ تـنـفـيـ التـأـوـيـلـ فـكـلـ مـكـانـ ؟ـ »ـ وـكـانـ جـوـابـهـ أـنـ تـفـهـيمـ الـأـمـرـ عـلـىـ مـاـ هـوـ عـلـىـ الـجـمـهـورـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ اـضـعـارـهـ إـلـىـ هـذـاـ وـفـيـ هـذـاـ الـفـدـرـ كـفـاـيـةـ .ـ

الـمـسـأـلـةـ الـخـامـسـةـ وـهـيـ مـسـأـلـةـ الـمـعـادـ قـالـ إـنـ مـاـ اـتـقـنـتـ عـلـىـ وـجـودـ الـشـرـائـعـ وـاـخـلـفـتـ فـيـ الشـاهـدـاتـ الـتـىـ مـثـلـتـ بـهـاـ الـجـمـهـورـ تـلـكـ الـحـالـ الـغـائـبـةـ ،ـ وـذـلـكـ أـنـ مـنـ الـشـرـائـعـ مـنـ جـعـلـهـ رـوـحـانـيـاـ أـعـنـىـ لـلـنـفـوسـ وـمـنـهـاـ مـنـ جـعـلـهـ لـلـأـجـسـامـ وـالـنـفـوسـ مـعـاـ .ـ

وـأـنـ الشـرـيعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ رـأـتـ أـنـ التـمـثـيلـ بـالـمـحـسـوـسـاتـ هـوـ أـشـدـ تـفـهـيمـاـ لـلـجـمـهـورـ وـالـجـمـهـورـ إـلـيـهـاـ وـعـنـهـاـ أـشـدـ تـحـرـكـاـ فـاـخـبـرـتـ أـنـ اللـهـ تـعـالـىـ يـعـيـدـ النـفـوسـ السـعـيـدـةـ إـلـىـ أـجـسـادـ تـنـعـمـ فـيـهـاـ الـدـهـرـ كـلـهـ بـأـشـدـ الـمـحـسـوـسـاتـ تـنـعـيـمـاـ وـهـوـ مـثـلـاـ الـجـنـةـ ،ـ وـأـنـهـ تـعـالـىـ يـعـيـدـ النـفـوسـ

الـشـقـيـةـ إـلـىـ أـجـزـاءـ تـنـأـذـىـ فـيـهـاـ الـدـهـرـ كـلـهـ بـأـشـدـ الـمـحـسـوـسـاتـ أـذـىـ وـهـوـ مـثـلـاـ النـارـ

وـالـشـرـائـعـ كـلـهاـ مـتـقـقةـ عـلـىـ أـنـ لـلـنـفـوسـ مـنـ بـعـدـ الـمـوـتـ أـحـوـلـاـ ،ـ وـذـكـرـ اـبـنـ رـشـدـ اـنـقـاسـمـ الـسـلـمـينـ فـيـ تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ إـلـىـ ثـلـاثـ فـرـقـ وـانـ بـعـضـ هـذـهـ ثـلـاثـ قـدـ اـنـقـسـمـ إـلـىـ طـلـقـتـيـنـ شـمـ قـالـ :ـ «ـ وـالـحـقـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ أـنـ فـرـضـ كـلـ اـنـسـانـ فـيـهـاـ هـوـ مـاـ أـدـىـ إـلـيـهـ نـظـرـهـ فـيـهـ بـعـدـ أـنـ لـاـ يـكـونـ نـظـراـ يـفـغـيـ إـلـىـ اـبـطـالـ الـأـصـلـ جـمـلةـ وـهـوـ انـكـارـ الـوـجـودـ جـمـلةـ ،ـ فـانـ هـذـاـ النـحـوـ مـنـ الـاعـقـادـ يـوـجـبـ تـكـفـيرـ صـاحـبـهـ فـهـذـاـ كـلـهـ يـنـبـئـ عـلـىـ بـقاءـ الـنـفـسـ أـوـ تـبـيـهـ عـلـىـ ذـلـكـ »ـ

وـهـذـاـ خـتـامـ بـحـثـ اـبـنـ رـشـدـ وـقـدـ نـبـهـنـاـ إـلـىـ أـهـمـ مـاـ جـاءـ فـيـهـ وـبـيـنـاـ عـلـىـ قـدـرـ مـاـ اـسـتـطـعـنـاـ وـجـهـةـ نـظـرـ هـذـاـ الـحـكـيمـ الـعـمـيقـ الـفـكـرـ الـبـعـيدـ الـنـظـرـ

## تهاافت الفلسفه

### وتهاافت التهاافت

لهذين الكتابين شأن عظيم جداً في تاريخ الفلسفة العربية، فأولهما تهاافت الفلسفة ألمه أبو حامد محمد بن محمد الغزالى، وبفضل هذا الكتاب وكتاب «أحياء علوم الدين» وصفه أنصاره ومريدوه بأنه الإمام، وججة الإسلام، لأنه نصب نفسه مدافعاً عن المقيدة، ومحامياً عن الشريعة ضد الفلسفة والفلسفه في جميع الأجيال وعلى مر القرون من أول حكما اليونان ، الذين يسميهم القدماء إلى ابن سينا وهو أحد ثالث الفلسفه عهداً في عصر الغزالى.

وليس هنا مجال الكلام على هذا الكتاب تقريرياً أو نقداً إنما محل الكلام عليه عند فحص مؤلفات الغزالى وترجمته وتلخيص تعالميه . أما تهاافت التهاافت فهو الرد الذى دبجه يراع ابن رشد بعد ظهور الكتاب فى علم الوجود بنحو مائة عام . وقد وضع ابن رشد نفسه بالنسبة للفلسفه والفلسفه فى موضع يعادل مكانة الغزالى بالنسبة لشريعة أى انه نصب نفسه محامياً ومدافعاً ومحارباً ومقارعاً ونصيراً وظهيراً للحكما من أول عهد الحكمة اليونانية الى وقته أى بعد وفاة الغزالى بنحو قرن من الزمان .

فإن الغزالى توفي في مستهل القرن السادس للهجرة وابن رشد توفي في ختامه حتى لا يرى أن يكون جنة الحكمة والحكما كما كان الغزالى جنة الإسلام ، فإن كتاب التهاافت بقى مائة سنة قائماً يشن الغارة على الفلسفه والفكر الحر ويسيء أحلام الحكما ويکفرهم ويلغونهم ويتوعدونهم بعذاب النار ويستنزل عليهم سخط الخالق وغضبه الخالق ولم يتقدم أحد من فلاسفه الشرق أو الغرب للرد على هذا الكتاب أو تفنيده بعض ما جاء فيه مما يلحق العار والحزى بالفلسفه أجمعين .

فلا تصدى ابن رشد لهذا الكتاب بالنقد والتقييد مخالعاً عن أسلافه وأساتذته وتلاميذه واخوانه من أهل الحكمة وصيحة لم يقدر غيره على محوها عنهم وأعاد الحياة إلى الفلسفه

فاستردت تاجها وبهجتها ، بعد أن أدمى الغزالي فؤادها وأصمى مهجتها ، ولنبدأ الآن بالكلام على تهافت التهافت ، بعد مقدمة وجيبة من تهافت الفلاسفة ، تبين اسمه والفرض من وضعه :

### اسم الكتاب وغايته

قال الغزالي «ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ، ردًا على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقidelهم وتناقض كلامهم فيما يتعلق بالآلهيات ، وكشفًا عن غوايائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقول ، وعبرة عند الأذكياء ، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون المقادن والآراء » .

### الفلسفه الأقدمون وقصد الغزالي من تأليف الكتاب

وطريقة الغزالي هي حكاية مذهب الفلسفه على وجهه (أى على حقيقته) ليتبين للملحدين ، تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر (أى كل شهير منهم) على الإيمان بالله واليوم الآخر . وعندئذ يتحقق كل من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً ، يدل على حسن آرائه ، أو يشعر بفطنته أن هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلسفه ورؤسائهم برايه عما قدروا به من جحد الشرائع ، وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

### سبب وضع الكتاب

يقول الغزالي أنه رأى طائفة ، يعتقدون في أنفسهم التيز عن الارتاب بالفطنة ، قد رفضوا طوائف الاسلام والعبادات واستحرروا شعائر الدين . وخلعوا ربته ولا مستند لکفرهم غير صداع النعيم وساعدهم أسماء هائلة كسراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطنان متبتعهم في وصف عقوتهم ودقة علومهم ( الهندسة والمنطق والطبيعة والآلهيات ) واستبدادهم بفرط الذكاء ، والقول عنهم أنهم مع زانة عقوتهم وغزاره فضائحهم منكرون لشرعائهم والنحل ، وجاددون لتفاصيل الأديان ، يعتقدون أنها نواميس مؤلفة

وحبل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم (أى سمع هذه الطائفة التي تعتقد في نفسها التميز عن الارتاب في الذكاء) ووافق ما حكى لهم ، من عقائد الفلسفة طبعهم ، تحملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلا ، بزعمهم وأنحرطاً في سلوكهم ، وترفماً عن مساعدة الجاهير والدهماء واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

### الاقتصار على أرسطو

وقد قال الغزالى في أول الأمر ، أنه سيقتصر على اظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم (كذا) وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول آرائهم (أى الفلسفة) وهو أرسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بـ«فلاطون الاطي» ولكن الحقيقة هي أن الغزالى لم يقتصر على أرسطو كما ادعى بل خلط أراء جميع الفلسفه .

### علوم الفلسفة

يقول الغزالى أنه سيقتصر ببحثه على المسائل الاهية ، لأن العلوم الحسائية والهندسية والمنطقية لا مجال فيها للنقد ، وأن الفلسفه يستدلون على صدق علومهم الاهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية ويستدرجون بها ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الاهية متقدة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسائية والمنطقية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية . وطبعاً لم يكن الغزالى يستطيع الرد عليها لأنه معترف بصححة العلوم الحسائية والمنطقية .

### فلسفه الاسلام

ثم المترجمون لـ«كلام أرسطو» ، لم ينفك كلامهم عن تحرير وتبدل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم ، وأقامهم بالنقل والتحقيق من المقلعة الاسلامية الفارابي أبونصر وابن سينا ، فلنقتصر على أبطال ما اختاراه ورأييه الصحيح من مذاهب روؤسائهم في الضلال (كذا) فليعلم أنا مقتصروت على رد مذاهبهم بحسب تقل هذين الرجلين .

## بيان المسائل العشرين

التي أظهر فيها الغزالى تناقض الفلسفه في كتابه

- (١) مذهب الفلسفه في أزلية العالم
- (٢) مذهبهم في أبدية العالم
- (٣) قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه
- (٤) عجزهم عن اثبات الصانع
- (٥) تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة آلهين
- (٦) مذهبهم في نفي صفات الله
- (٧) قولهم أن ذات الأول (الله) لا ينقسم بالجنس والفصل
- (٨) قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية
- (٩) تعجيزهم عن بيان الأول ليس بجسم
- (١٠) القول بالدهر ونفي الصانع لازم للفلاسفه
- (١١) تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره
- (١٢) تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته
- (١٣) قولهم أن الأول لا يعلم الجزيئات
- (١٤) قولهم أن السماء حيوان متحرك بالارادة .
- (١٥) ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
- (١٦) قولهم أن نفوس السموات تعلم بالجزئيات الحادثة في هذا العالم .
- (١٧) قولهم باستحالة خرق العادات
- (١٨) تعجيزهم عن البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض
- (١٩) قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية
- (٢٠) انكارهم البعث وحرث الأجساد مع التلذذ والتالم في الجنة والنار بالآذات والآلام الجسنية .

ويرى القارئ، الملم بهذه المباحث أن هذه المسائل العشرين تناولت جميع مشاكل العلوم الالهية والطبيعية قديماً وحديثاً عند فرق المسلمين وغيرهم من أصحاب المذاهب ما عدا ما كان سبب القول به جهل المفكرين كالمسائل ١٤ و ١٥ و ١٦ .

أما الرياضيات فلا معنى لأنكارها ، ولا للمخالفة فيها ، والمنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالغة (أى ذو شأن) وبعد أن أسمى الغزالى بسط تلك المسائل وتفيدتها على طريقته وزعمه بأدلة ومسائل وبيانات ومسائل وطرق وأصول وفروع ومقامات واعتراضات لا عدد لها ختم كتابه العجيب بقوله : « فإن قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افقطعون بکفرهم ووجوب القتل (١) لمن يعتقد اعتقادهم قلنا (أى الغزالى) تکفیرهم لا بد منه في ثلث مسائل

(١) مسئلة قدم العالم وقولهم أن الجوهر كلها قديمة

(٢) قولهم أن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الخادعة من الأشخاص

(٣) في انكار بعث الأجساد وحشرها .

في هذه المسائل الثلاث ، لا تلاميذ الإسلام بوجه . ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء وأنهم ما ذكروه إلا على سبيل المصلحة تمثيلاً لما يرى الحلاق وتفهيمًا . وهذا هو الصرح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين .

فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فذهب لهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرخ المعتزلة به في التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نافق به فريق من فرق الإسلام وهذه الأصول الثلاث

هن يركفرون أهل البدع من فرق الإسلام يکفرهم أيضاً به ومن يتوقف على التكfir يقتصر على تکفیرهم بهذه المسائل ، وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تکفیر أهل البدع ، وما يصح منه وما لا يصح ، كيلا يخرج الكلام عن مقصد

وبديهي أن هذه النتيجة الختامية الوديعة المتواضعة ، لا تلائم في شيء مع الطليل والزمر الذي بدأ به الغزالى كتابه فقد يخبل لقارئه في أوله انه سيخرق الأرض وسيبلغ الجبال وأنه سيهدم قبة الفلسفة على رؤوس الحكما ، ولن يبق في بناء الا كرو بول مجرأً على حجر ! وهو ذلك الهيكل الفخم الذى شاده القدماء لعبادة منفرداً الله الحكمة

ويظهر أن الغزالى كان يعرف طريقة «التمهيد بالمدافع» فإنه حشد في مقدمة كتابه ألفاظاً وجلاً طنانة تدخل الرعب إلى قلوب خصومه ، ثم أخذ يناقش الفلسفة بطريقة شبه منطقية ويعزز قوله في كل حين بعبارات دينية يعد من لا يؤمن بها كافراً ، وهو بين جملة وجملة يلمع الفلسفة ويسبهم ويختبرهم ويستعيد بالله منهم ومن كفرهم .

كل ذلك على أشكال تهجيغ غيظ الحليم ، وتبعث التعلج على سوء الظن به لا سيما وان الغزالى يناقش الفلسفة بأصول علومهم كأنه واحد منهم قد أتقن معرفتهم ووقف على أسرارهم ، ثم شهر عليهم هذه الحرب الشعواء في كتبه وهذا الذى ينفر القارئ . الحالى الغرض من الغزالى مع انه ذو شخصية مقبولة وكان من أئمة الفكر البشرى في الشرق .

وأغرب مما تقدم هبوط الغزالى من أفق التهويد بتلك الخاتمة البسيطة التي سحب بها معظم ابجاثه ، فقد سبق فكر الفلسفة في عشرين مسألة وتصدى المرد عليهم من ارسطو الى ابن سينا ناقداً ومتندداً ومظهراً أوجه الخلاف والتناقض .

ثم اختصر العشرين مسألة واقتصر على ثلاثة منها ، ولو كانت غايتها الحقيقة تكفير الفلسفة في تلك المسائل الثلاث لاقتصر عليها دون سواها ، ولكن الغزالى كالمصارع الشهير تقدم الى الميدان ليعجز خصمه في حركة بدنية تنتهي المهارة والخدق ، فلما أتى بذلك الحركة استعدب الاستحسان فاستمر في ابداء الحفنة حتى أتى على عشرين حركة يقدر مصارعه على اثيان سبع عشرة منها ، وما أراد الانسحاب من ساحة المصارعة قال بصوت خافت للجمهور الذى استولت عليه الدهشة :

« سادقى اننى أظهرت لكم مهارى والحقيقة اننى وخصمى متقدان الا في ثلاثة حركات ولعلنا نتفق فيها أيضاً اذا طالت فرصة الامتحان »

وبعد هذه المقدمة التي لم يكن عنها بد سنترال المجال لابن رشد وهو خصم الغزالى ونده ومصارعه وصارعه فى ميدان الفكر الفلسفى

° °

لابن رشد فى كتبه التي وقعت لنا ترتيب وتقسيم وتبويض وطرق تنطبق على أصول العلم الحديث فى التأليف .

أما كتاب التهافت الذى نحن بصدده فقد اتبع فيه طريقة الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فصار يقتبس المتن جملة جملة ويردفها بالرد عليها وأخذ فى ذلك الى قدر كبير ثم أدرك أن هذه الطريقة تقتضى تدوين كتابين فى كتاب وفي ذلك من الملل والتطويل ما فيه فصار يكتفى باقتباس أوائل جمل الغزالى ويختتمها بقوله « الى قوله كذا أو الى آخر ما قال ابو حامد » وهذه الطريقة تقتضى وجود الكتابين امام القارىء ليقرأ كلام الغزالى ورد ابن رشد عليه .

ولكن دون هذه الغاية مصاعب شتى، منها أن ابن رشد لا يشير الى الصفحات أو النبذ لأنها لم تكن في زمانه معينة باعداد ، ولم تكن النسخ متعددة في الكتابة والشكل حتى ينطبق ما في نسخة على ما في عداتها مما يوجد بين أيدي الجمهور ، ومنها أن الشخص الشرقى الذى طبع هذين الكتابين جمعهما في جلد واحد ولا بد من فصلهما قبل البدء في التمع بقراءتهما ، هذا فضلاً عن أن الطعم وعدم الذوق اديا بالناشر الى « تزيين » هوامش الكتابين بكتاب ثالث تأليف من يدعى « خوجه زاده أو أحد علماء الروم » وهو لاشك من علماء زمن الانحطاط فى الشرق الاسلامى وليس لكتابه قصد أو قيمة ولا عجب فإن هذا العالم الرومى ! تصدى للتحكيم بين الغزالى وابن رشد فيما اختلفا فيه ، وهذه العبارة وحدها كافية للدلالة على قلة فهمه لأثر التحكيم والتوفيق بينهما

ومن حيث اذ كل منهم في اتجاه من الفكر ، والعقيدة ، والرأي ، والطريقة ، ينافق وبخلاف اتجاه الآخر .

وبهذا وبذلك أصبح كتاب التهافت ، في حالة الحاضرة ، عبارة عن مجموعة ملازم مطبوعة على ورق نباتي بمحروم سقية في صحف متلاصقة مزدحمة تصد بنظرها وقطعها اشجع القراء ، وأشد رهم تعليقاً بالحكمة . ولا شك في أن المقارنة بين كتب الفلسفة العربية ، وبين ما يائلاً من الكتب الأفرونجية كافية للدلالة على مكانة الحكمة من عقولنا وقلوبنا ، بل كافية للدلالة على مركزنا العقلي في العالم .

٥٥

على أن كتاب تهافت التهافت ، قيمة خاصة لأنّه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة ، وفي نظرنا أنه أعظم دفاع لأعظم فيلسوف عربي مسلم ، ضد أعظم مفكر شرعي مسلم

يظهر ابن رشد في هذا الكتاب بظهور الواقف على الفلسفة في جميع أدوارها ، العالم بما جاء في كتب القدماء والمحدثين من اليونان والعرب ، كذلك يظهر بظهور المدافع الرزين الثابت الجأش الذي لا يخرجه افتراء الخصم عن حلمه ، ولا يحرجه سوء النية فيقول ما لا يليق بالعقل ولا تستهويه رغبة الاتصال على خصميه ، إلى الاستهانة بقدره ولا يدفعه حب الاتصال لأسلافه من الفلاسفة إلى مظاهرتهم بغير حق

ويظهر لنا أنه لا يحترم أحداً بعد اليونان ، ولا يحترم في اليونان أحداً قبل ارسيل أو بعده . وهو لا ينفي حق ابن سينا والفارابي ولكنّه يتناول مبادئهما بالنقد الصحيح كذلك لا يندفع في الطعن على الغزالى بل كثيراً ما يذكره بالعلم والفضلة

ويقول في مواضع كثيرة « قال أبو حامد رضى الله عنه أو رحمه الله » ولكنّه لا يقبل عذرته في أما كن معينة فيحمل على طريقة فيقول مثلاً عنه : « وهذه المعاذدة كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلظة ان كنت تعلم ( للقارىء ) كتاب السفطة »

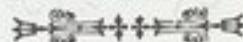
وعندى أن بقاء كتاب التهافت راجع إلى أن المسلمين تمسكوا بكتاب الفرزالى لما ظنوه من مناصرته للشريعة ضد الحكمة ثم أن النساخ جمعوا بين الكتابين لضرورة وجودهما معاً للارتباط الذى ذكرته

ويظهر أن خوجه زاده المنوفى فى أواخر القرن التاسع للهجرة خدم العلم بأمر واحد، ليس هو تطوعه للتحكيم بينهما، إنما تأليفه دعا إلى عنایة بعض الترك بالكتابين ونشرهما ليكون خلوجه زاده، شرف الخلود على الهوامش . فقد دلنا الاختبار على أن المؤلفات الرشدية التي لا مساس لها إلا بالفلسفة قد فنيت وبادت واحرقـت

\* \* \*

بدأ ابن رشد كتابه ببساطة جميلة تعليها بدون شك من اساتذة اليونان بعمل مقدمته سطرين لا بأس من قلهمـا ، قال بعد الحمد والصلوة : « الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأفوايل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان ». .

فأين هذه المقدمة البسيطة الهادئة من مدافع الفرزالى وقابله ، ودباباته وطلبه ، وهجماته ؛ على الفلسفـة وأهل الذكاء والمحدثـين ؟  
لاريـب عندـنا في أن الحقيقة لا تحتاج إلى زفة ، لأنـها غنية بـقـوتها وجـاهـتها عن كل المظاهر



(٢٥٣) يحيى طه بن نعيم ، عـلـيـهـ الـحـمـدـ وـالـصـلـوةـ

(٢٥٤) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ، عـلـيـهـ الـحـمـدـ وـالـصـلـوةـ

(٢٥٥) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ، عـلـيـهـ الـحـمـدـ وـالـصـلـوةـ

(٢٥٦) عـلـيـهـ الـحـمـدـ وـالـصـلـوةـ

(٢٥٧) عـلـيـهـ الـحـمـدـ وـالـصـلـوةـ

## كلام ابن رشد على الكتاب

قال لا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينقل إلى صورة أخرى لأن العدم يكون هنا تابعاً وبالعرض وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات ، فهذا القول كله أخذ فيه الغزالي بالعرض على أنه بالذات والزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتلاكه ! وأكثر الأقوایل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الآباء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة . وكان أحق الآباء بهذا الكتاب (أى تهافت التهافت تأليفه) كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقوایل (ص ٤١ طبع مصر)

وقال : إذا كان الفرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقوایل هي أقوایل غير برهانية وأكثرها سفسطائية واعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الأقوایل البرهانية قليلة جداً وهي من الأقوایل بنزهة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر (ص ٨٤)

وقال في عرض الكلام على علم الله بالكون وال الموجودات « وهذا كاف في تهافت هذا القول كله ومحنه فلتسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة (ص ٩١)

وقال : هذا الفصل (يقصد مسألة نفي الصفات وهي السادسة في كلام الغزالي) كله مغالطة سفسطائية فهذا الرجل (أبو حامد) في أمثال هذه الموضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل ، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل (ص ٩٩)

وقال : وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة ، وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقوایل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها (ص ١٠٠)

وتكلم في مواطن كثيرة عن الغزالي نفسه بما اقتضاه سياق الموضوع ، فقال في كلام أبي حامد ضد رأى الفلاسفة في أزليات العالم (المقالة الأولى من المسائل العشرين)

هذا القول هو في أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلاً موصلاً إلى البراهين لأن مقدمته عامة والعلمة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين من الأمور الجوهرية المتناسبة . وهذا كما لا يخفى على القارئ رد منطق لأن الفرزالي عالج جميع المسائل على طريقة المنطق التي أتقنها لتكثيل نفسه أو لخسارتهم

وحاول الفرزالي في هذه المسألة الأولى بعينها أن يضرب أمثالاً من الشرع فرد عليه ابن رشد : هذا المثال الوصفي الوهمي من الطلاق أو وهم أنه يؤكد به حجة الفلسفه وهو يوهنه لأن الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن ايمجاد الباري اي انه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده . لكن ليس الأمر في الوصفيات كالأمر في العقليات .

وقال عن أدلة الفرزالي في المسألة ذاتها : فقد تبين لك انه ليس في الأدلة التي حكها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وإنما ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكها عن الفلسفه في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب .

وقال في الرد على قول الفرزالي بالزام الفلسفه ان وصفوا الامكان بمحدود النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لأن يصدر عنه الفعل فيستوى الامكانان

ويقصد الفرزالي من هذا أن تكون النفس مفارقة أي بعيدة عن الجسم وتدبره من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئه في المصنوع أخرى وهذا الغرض ينطبق على توقف العلامة الى ابتداع سفينة حرية أو طيارة أو سيارة تتحرك بقوة كهر بائية بعيدة عنها ومستقلة دونها

وقد فرض ابن رشد امكان ذلك قائلاً انه لا يمتنع أن يوجد من الكائنات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله ولو صر هذا أيضاً فهو لا يرى منفعة في تساوى

الامكانيين، الامكان الذي في القابل والامكان الذي في الفاعل؛ ولا فائدة في تشبيههما .  
 ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقوايل كلها إنما تفيد شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفطانيين أقر بانه إنما يحارب الفلسفه بمعارضته الاشكالات التي تنتج من أقوالهم باشكالات من نوعها ويقصد بالاشكالات شكوكاً تعرض عند ضرب أقوايل الفلسفه بعضها بعض ومثل الغزالى في ذلك كثيل المتقاضى الذى ينقنفهم قانون الاجرأت ليستفيد منه وسائل لارباك خصمه بالدفع الفرعية . وقد كان ابن رشد قاضياً ابن قاض ابن قاض كاكان فيلا...وفقاً منطقياً ولذا يمكن من تلخيص أقوال الغزالى ومعرفة الجيد منها من الردى، وعاب عليه أنه يلجأ إلى معاندة غير تامة لأن المعاندة التامة إنما هي التي تنتهي ببطل مذهب الخصم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل فقال : وقد كان واجحاً على أبي حامد أن يتندى، بثمرير الحق قبل أن يتندى، بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكم للإيزيوت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يمود له ( الغزالى ) قبل وضعه . ويشير ابن رشد بذلك إلى وعد الغزالى بتأليف كتاب يظهر به الحق دون أن ينصر مذهبًا مخصوصاً غير « مشكاة الأنوار » وظن أنه « مقاصد الفلسفه » ولكن هذا الكتاب لم يكن وصل إلى المغرب . لأن ابن رشد يقول « والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الاطهية إلى مذهب الفلسفه ، ومن اثبتها في ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى مشكاة الأنوار » .

ولا يتزدد ابن رشد في الاعتراف بصحة أقوايل الغزالى كقوله في ص ٧٨ « قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلسفه في كون البارى تعالى واحداً مع وصفه بأوصاف كثيرة ومثاله أيضاً لدى قوله « أن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له » .

وقد رد الغزالى على الفلسفه في شخص ابن سينا بفاء ابن رشد ونصر الغزالى على ابن سينا وقصر الصحة في رأى ابن سينا على صور الاجرام السماوية وما يدرك من

الصور المفارقة للمواد (ص ٤٥) ومعنى هذا أن ابن رشد كتب كتابه لنصرة الفلسفه ولكنه لم يتحيز لرأي من أرائهم وأقر الغزالى في بعض المسائل المنسوبة اليهم وحاول تفسيرها وتبين أسباب خطأ الحكماء فيها وهذا أعظم دليل على حسن النية حيث خصم عنيد نسب ابن رشد اليه سوء النية في أكثر من مكان من كتابه

وهناك مذججا من كلام هذا الحكماء الجليل عند الكلام على القول «بأن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وأن الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة». فقد تناول الغزالى أصل هذا القول المنسوب إلى ابن سينا ظنًا منه أنه يفهم الفلسفه في النيل من أحدهم فقال ابن رشد «هذه الأقوايل التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بذلك قوله وهي غير صحيحة وليس جاري على أصول الفلسفه ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل (الغزالى) وليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلسفه وبخسهم في أعين الناظار فان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأمور فغلط فهو معدور وان كان عالم التمويه فيها فقصده فأنه لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معدور وان كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة أعني المسألة التي هي «من أين جاءت الكثرة؟» فهو صادر في ذلك إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم الخريط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فللحظه القصور في الحكمة من هذه الجهة

وقد خرج الغزالى بأقوال ابن سينا في مسألة علم البارى بذاته وبسائر الموجودات فإن ابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمه بها الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته. وهذا قول جميع الفلسفه واللازم عن قوله وقد أخرجت مكابرته الغزالى صدر ابن رشد في هذه المسألة فقال «إذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الخل على الحكماء مع

ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم ». وهذا مصدق لما هو مشهور عن الغزالي من أنه يوافق الفلاسفة في معظم آقوالهم ولكنه أراد الظهور بمخالفتهم ليحظى بشرف الانتصار للشريعة أو أنه كان مع الحكمة بعقله ومع الشرع بقلبه فناب القلب على العقل في مواطن كثيرة ولكن اقتناع العقل كان ظاهراً في كل حال .

ثم حل ابن رشد على الغزالي حمله الكبرى وهي من أقوى وأبلغ ما كتبه حكيم غضبان للحكمة والحق ، ومن سياق الحديث يفهم سبب تلك الحملة :

« وأما قوله أن قصده هنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده ابطال أقاويلهم وإظهار دعواهم الباطلة فقصد لا يليق به بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاده هذا الرجل من النهاية وفاق الناس فيها وضع من الكتب التي وضعها إنما استفادها من كتب الفلسفه ومن تعالمهم ؟ وهب إذا أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكنه واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدارها شكرهم عليها وهو معترف بهذه المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التأليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعالمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول ويصرح بذلك على الاطلاق وذم علومهم ؟

« وان وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الالهية فأننا إنما نحتاج على خطأهم من القوانين التي علمنا إياها في علومهم المنطقية وتقطع أنهم لا يلزموننا على التوفيق على خطأ ان كان في آرائهم فان قصدهم إنما هو معرفة الحق ولو لم يكن إلا هذا القصد لكن ذلك كافياً في مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قوله يتذر به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا بأمر خارج عن طبيعة الانسان فلا أدرى ما حل لهذا الرجل على مثل هذه الأقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل ! »

على أن ابن رشد كان في كتابه حائراً بين أمرتين الأول ضرورة الرد على الغزالى بما يقنع ويفهم ويمجز الخصم والثانى بغضه التصرع بالحكمة للجمهور خوفاً عليهم من الضلال بالقليل الذى لا يشق الفليل فويقول «ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جيئاً وهذا كله عندى تعدى على الشريعة وشخص عالم تأثر به شريعة تكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك ان ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح به للجمهور وربما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العقيم فينبغي أن يمسك من هذه المعانى كل ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعذر التعليم الشرعى المتصρح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافى في بلوغ ذلك »

هذا ابن رشد - أشهر فلاسفة الإسلام وقد رماه معاصره باللحاد ونسبوا اليه التعطيل وحاكمه الأمير في مجلس حافل وعاقبه بالنفي ولو أن ابن رشد عاصر الغزالى لكان أشد خصومة ولقامت بينهما حرب عقلية أشد من التي أثار الغزالى غبارها بكتابه وحركها الوليد بعد موته خصمه بمائة عام - تقول أن ابن رشد يظهر في كل صفحة من صفحاته أنه أصدق دفاماً عن الشريعة وأشد مناصراً لاحكامها من ذلك الرجل الذي لقبوه بمحجة الإسلام .

فإن ابن رشد في موضع كثيرة من كتبه ينهى عن بذل الحكمة وعن تأويل ظاهر الشرع ويتناول تلك المسائل كارهاً الخوض فيها ونافقاً على من هتك ستة الحكمة ورفع النقاب عن وجهها وأباح لسائر الأنظار أن تطأها يقول «فانزوج إلى ما كنا بسبيله مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع إنما كنا نستجير أن نتكلم في هذه الأشياء ، هذا النحو من النكلام » .

وقد كتب ابن رشد كتاب التهافت إيقاظاً لاعقول من الضلال أى أنه تدارك الخطر الذى يحدشه الغزالى فعمله مفهوم لأنها لغوية معلومة . أما الغزالى فقد اندرب نفسه لغير

سبب وقصد الى تشویش الأفکار باعترافه . فأیهمما أقرب الى الصواب وأیهمما أكثر ارتباطاً بالحق وأیهمما أحسن نية وأسلم طوية وأشرف قصداً من صاحبه ؟ .

لقد أجاب ابن رشد على هذا السؤال في عرض الكلام على « الغرض الحرك للسما » ، إذ قال الفلاسفة أن السما ، حیوان مطیع لله تعالى » وهي المسألة الخامسة عشرة من مسائل الفرزالي : قال ابن رشد ردأ عليه « قد يظن أن هذا الكلام لسخنه يصدر عن أحد رجلين إما رجل جاهل وأما رجل شرير وأبو حامد مبراً عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات »

ها أصدق هذا القول على من تصدى للحق ظنًا منه أنه يقلل من نوره !

### رد ابن رشد على طريقة الفرزالي

يتهم ابن رشد خصم الفرزالي بأنه سفطاني وأنه تناول مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السقطائين السبعة والغاظف واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات

ويتهمه أيضًا بأنه سريع الأخذ بأبسط الخطأ المنسوب إلى الحكماء شديد الفرح به فإنه لما ظفر في مسألة « جواز وجود كثرة في المعلول الأول عن غير علة » بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجبيًا يحييه بجواب صحيح ، سر بذلك وكثرة الحالات اللاحزة لهم وكل ما جر باطلًا يسره .

أما ما عرده من أحناس العُلم الطبيعي المائية فصحيح على مذهب أرساطو طاليس وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أنها الطبع فليس هو من العُلم الطبيعي وهو صناعة تؤخذ مبادئها من العُلم الطبيعي لأن العُلم الطبيعي نظري والطبع على أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت

عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادئ الشرائع والفاصل عنها والسلوك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ، الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود، وهل السعادة موجودة، وهل الفضائل موجودة؟ وانه لا يشك في وجودها وان كفيه وجودها هو أمر إلهي ممجز عن إدراك العقول الإنسانية.

أن ما حكاه الغزالى في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء والذى يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاً ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكاً.

ولا حاجة بنا الى القول بأن الأقدم على تأليف تهافت التهافت كاف بذلك للتدليل على رسوخ قدم ابن رشد في الفلسفة بأصولها وفروعها والالام بتأريخ مذاهب الفلسفة القدماء والحديثين لما يقتضيه وضع مثل هذا الكتاب من الاستشهاد بأقوالهم ومقارنتها ببعضها وبغيرها وقدها وتوضيح ما أشكل فهمه منها على أذهان خصومها

### عن فلاسفة اليونان

قال في كلام الفلسفة أن العالم مؤلف من خمسة أجسام

(١) جسم لا ثقل ولا خفيف وهو الجسم الساوى الكلى المتحرك

(٢) « ثقيل بالاطلاق وهو الأرض

(٣) « خفيف بالاطلاق وهي النار

(٤) « ثقيل بالإضافة الى الأرض وهو الماء

(٥) « خفيف بالإضافة الى النار وهو الهواء

ثم قال للقارىء « لا نطمع هنا في تبين هذا ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره في موضعه » وتكلم عن حركة الأجرك السماوية وقال أنها تحرك من جهات محدودة

أما ما يرى ارسطو أن السما، يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقضى له طبيعة، أما من جهة الفرودة أو من جهة الأفضل، أن يتحرك جميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وأن الجهة التي اقضتها طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات تكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل، في التحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل

### مسألة علم الله بال موجودات

وهي من جزئيات الثالثة عشرة من مسائل الفرزالي

قال ابن رشد : ان العلم ينكمش بتكرار المعمولات العالم لأنها يمقها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن أن تكون المعمولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يمكن العالم الواحد علة لتصدور معمولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً «الحزانة» غير العلم الصادر عنه «الكريسي» لكن العلم القديم مختلف في هذا العلم الحديث والفاعل القديم لفاعل الحديث فإن قيل فما تقول أنت في هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول أنت في ذلك .

فأنه قد قبل أن فرق الفلسفه كانوا يحييون في ذلك بوحد من ثلاثة أجوبة

( ١ ) الكثرة جاءت من قبل الحيولي

( ٢ ) الكثرة جاءت من قبل الآلات

( ٣ ) الكثرة جاءت من قبل الوسائل

أما فرقه ارسطو فقد صححوا الجواب الثالث . وهذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لأنجد لارسطو أول من اشتهر من قدماء المشائين هذا

القول الذى نسب اليهم إلا ( لفروفور يوم الصورى ) صاحب مدخل علم المنطق . والرجل لم يكن من حذاقهم والذى يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هى مجموع الثلاثة الأسباب أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات .

وقال عند الكلام على تعجيز أبي حامد الفلسفه عن ثبات الصانع : أن وجود المقدمات عند الفلسفه ليس شرطاً في وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلل ( وجود المطر عن الفيم والغيم عن البخار ) هي عندهم مرتفقة لعلة أولى أزليه تنتهي الحركة إليها في علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الأخير مثل ذلك أن سocrates إذا ولد افلاطون فإن المركب الأقصى للتحريك عندهم في حين توليده أيام هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو الباري ولذلك يقول ارسسطو أن الإنسان يولده انسان وكذلك الأفلاك بعضها عن بعض إلى أن ترقى إلى محركمها ومحركها إلى المبدأ الأول فإذا لم ينفع المدار على ذلك شرطاً في وجود الإنسان الآتي

### في علم الباري بالجزئيات

وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أن يعلمها ولا يعلمها ، هذا هو الذي يقتضيه أصول الفلسفه القدماء منهم ، وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محظوظ بهذههم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الإنسانية كلها افعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيه وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه وإذا تقرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلسفه في هذا الباب وغيره .

### تقد الفلسفه

قلنا أن ابن رشد لم يتعجيز لفريق دون آخر بل كان في كتابه حكماً بين الجميع قال في مسألة القول بأن الله ليس هو فاعلاً وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به وقدم العالم وحدوثه « هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة

عن الفلاسفة وهو قول سفسطاني . والحال في وجود الحركة أنها دائمًا تحتاج إلى المحرك والمحقون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري فضلاً عما دون العالم العلوى وبهذا تفارق الخلوقات المصنوعات فإن المصنوعات إذا وجدت يقترب بها عدم ، يحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجوده .

لما أراد ارسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبعها أنزطاً محدثة ليتصعد العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الأزلية وذلك في المقالة الثانية من السماه والعالم ، وذلك لأن الفلاسفة يقولون أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا وجود أى من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده فقط ، وجملة الأمر أن الجسم عندهم سواه كان محدثاً أو قدماً ليس مستقلأً في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث .

وأما الدهريّة فالحس هو الذي اعتمد عليه وذلك أنه لما اقطعت الحركات عندها بالجسم السماوي وانقطع به التسلل ظنت أنه قد انقطع بالعقل وانقطع بالحس . وأما الفلاسفة فأنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجسم السماوي ثم اعتدوا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة وبداً للموجود المحسوس .

وأما الأشعرية (وهم أهل السنة الذين تلقى ابن رشد أصول الفقه في صباحه على طريقتهم كما تقدم في ترجمته) فأنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والأسباب وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان .

مسألة كون الجسم ليس واجب الوجود بذاته ، اذا واجب الوجود موجوداً مرتكباً من أجزاء ، قديمة من شأنها أن يتصل بعضها بعض كالحال في العالم وأجزائه صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود ، هذا كله اذا سلمنا أن هنا وجوداً

هو واجب الوجود ويظهر ضعف هذه الطريقة عند من يفرض جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المثائين.

ولذلك يقول الاسكندر أنه لا بد أن يكون هنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاء بعضها بعض، والفرق هنا أن الرابط الذي في العالم قديم، من قبل أن الرابط قديم، فتدرك الخالق هذا التنصيص الذي لحقه بهذا النوع من المقام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطو في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وإنما سعى فلسفته المشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فاتهم يرون أن الألة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه وهم مع هذا يضعون طريق أرسطوفي إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة.

### الكلام عن واجب الوجود

مذهب ابن رشد في الذات والصفات أن الصفات لاصقة بالذات وقائمة بها ومتعددة معها وليس زائدة عنها. وأن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة وإنما هو عندهم بسيط وقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بمحوه

### مذهب النصارى في الأقانيم الثلاث

أنهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات وإنما هي عندهم متكررة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون ثلاثة لا واحد أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة الفلسفة تقول أن البارى تعالى واحد مع وصفه بأوصاف كثيرة

إن تسمية البارى عقلاً هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المثائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل.

للوجود وجودان، وجود أشرف وجود أخس والوجود الأشرف هو علة الأخس وهذا هو معنى قول القدماء أن العلوى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها

ولذلك قال رؤساء الصوفية « لا هو إلا هو » ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتبه عن أهله فقد ظلم

### نظام الكون في نظر ابن رشد وال فلاسفة

مذهب القوم القديم ( يقصد قدماء الفلسفه وهو يتباهي ) هو أن هنا مبادىء للاجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها وان الاجرام إنما خلقت من أجل الحركة وهي حية ناطقة تعقل ذاتها وتعقل مبادئها المحركة لها وهذه المبادىء ليست مادة فوجب أن يكون جوهرها علمًا أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميه .

وهذه المبادىء المفارقة وجودها ( يقصد بذلك مفارقة للمواد أي مختلفة عنها ) مرتبطة ببدأ أول فيها ولو لا ذلك لم يكن هنا نظام موجود . وقد صح عند الفلسفه أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو أن سبحانه وتعالى قد أمر سائر المبادىء أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وان بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ، ولالية أمر من أمور المدينة الى جميع من فيها من صنوف الناس وهذا التكليف والطاعة للذين وجبوا على الانسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

### انطباع غريزة القدماء من حكماء اليونان في ابن رشد

في كثير من مواضع هذا الكتاب يظهر ابن رشد اشتباذه من البحث في المسائل الاليمية والفلسفية التي يعدها أمهات المسائل ويستغفر لنفسه من الخوض فيها وما ذلك إلا تقليداً للقدماء كما ورد على لسانه في صفحة ١٢١ من تهافت التهافت قال في موضع : « فالله يأخذ الحق من تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم »

وقال في آخر الكتاب :

« وقد رأيت أن أقطع هنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها  
ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في « ذلك علم الله بحرف . »

### اتساع عامه في الفلسفة

الكلام على طبيعة الموجود بالفعل وهي التي يسمونها باهيوبي

فقد نسب أبو حامد فيها إلى الفلاسفة قوله لم يقله واحد لا سيما فيما يتعلق بمحدث  
النفس فأجابه ابن رشد قال :

لا أعلم أحداً من الحكما، قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال أنها باقية  
إلا ما حكاه عن ابن سينا وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالإمكانات  
الجسمية القابلة لذلك الاتصال ، كالمكانات التي في المريأة الاتصال شعاع الشمس بها  
وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان  
على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه وإن الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة  
اهيوبي . ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط  
التي وضعوها مع فطرة فائقة ، وتعلم .

### مسئلة الزمان

وهي من أهم المسائل عند الفلاسفة القدماء والمخذلين وقد تكلم فيها ابن رشد توضيحاً  
وقد ألمّ كتبه الفرزالي فتناول أزليّة العالم وحدوثه وأدلة الفلسفة وأهل الشرع في الأمرين  
فإن الفلسفة يقولون بالأزلية والشرع يقولون بالحدوث ، فثلا أبو الهذيل العلاف  
موافق للفلسفة في أن كل محدث فاسد وأشد التزاماً لأصل القول بالحدوث . ومخالف  
لهم في كون العالم أزلياً من الطرفين وابن رشد يرد عليه بقوله أنه إذا سلم أن العالم لم يزل  
امكانه واز امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان كما يتحقق الموجود

الممكن اذا خرج الى الفعل على تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد انه ليس له اول صبح لهم ان الزمان ليس له اول إذ ليس هذا الامتداد شيئاً الا الزمان وتسمية من سماه دهرآلا معنى لها .

واذا كان الزمان مفارقـاً للاماكن والاماكن مفارقـاً للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا اول له لأنـ الفلسفـة لا يضعون للحركة الدورـية ابـداء فليس يلزمـهم أنـ يكونـ لها انتـصـاء لأنـهم لا يضعـون وجودـها في المـاضـي وجودـ الكـافـسـ الـفـاسـدـ وانـ ما دخلـ في المـاضـي بالـحـقـيقـةـ فقد دخلـ في الزـمـانـ وما دخلـ في الزـمـانـ فـالـزـمـانـ يـغـضـلـ عليهـ بـطـرـقـيهـ وـلهـ كـلـ وـهـ مـتـنـاهـ ضـرـورـةـ وـكـلـ مـبـداـ حـادـثـ هوـ حـاضـرـ وـكـلـ حـاضـرـ قـبـلـهـ مـاضـ وـمـاـ يـوـجـدـ مـاسـوقـاـ لـلـزـمـانـ وـالـزـمـانـ مـاسـوقـ لهـ فـقـدـ يـلـزـمـ أنـ يـكـونـ غـيرـ مـتـنـاهـ .

وقد تـخـاصـ ابنـ رـشـدـ مـنـ هـذـاـ الـبـحـثـ النـظـارـىـ الـجـلـيلـ إـلـىـ الـكـلـامـ عـلـىـ أـزـلـةـ الـعـالـمـ فـقـالـ أـنـ أـهـلـ الشـرـعـ جـعـلـواـ اـمـتـاعـ الـفـعـلـ أـزـلـيـاـ وـوـجـودـهـ أـزـلـيـاـ وـذـاكـ غـایـةـ الـخـطاـ اـكـنـ اـطـلاقـ اـسـمـ الـحـدـوـثـ عـلـىـ الـعـالـمـ كـاـ أـطـلـقـهـ الشـرـعـ أـخـصـ بـهـ مـنـ اـطـلاقـ الـأـشـعـرـيـهـ لـأـنـ الـفـعـلـ بـاـ هـوـ فـعـلـ فـهـوـ مـحـدـثـ وـإـنـماـ يـتـصـورـ الـقـدـمـ فـيـهـ لـأـنـ هـذـاـ الـاـحـدـاثـ وـالـفـعـلـ الـمـحـدـثـ لـيـسـ لـهـ أـوـلـ وـلـآـخـرـ وـلـذـاكـ عـسـرـ عـلـىـ أـهـلـ الـإـسـلـامـ أـنـ يـسـمـيـ الـعـالـمـ قـدـيـماـ وـالـلـهـ قـدـيـمـ وـمـ لـيـفـهـمـونـ مـنـ الـقـدـيـمـ إـلـاـ مـاـ لـأـ عـلـةـ لـهـ .

وـلـيـخـفـيـ أـنـ مـسـأـلـةـ قـدـمـ الـعـالـمـ هـيـ أـوـلـ مـسـأـلـةـ تـنـاوـلـهـ الـبـحـثـ بـيـنـ الغـازـىـ وـابـنـ رـشـدـ وـهـيـ أـوـلـ الـمـسـائـلـ الـتـىـ يـكـفـرـونـ بـهـ الـفـلـسـفـةـ

### دفاع ابن رشد عن الفلسفة

قال ابن رشد ، وهذا يعد من أبلغ وأجل ما كتبه فيلسوف عربي ، في شرح مذاهب الفلسفـةـ ، بعدـ أـنـ زـدـ عـلـىـ بـعـضـ مـسـائـلـ الغـازـىـ ، وـقـصـدـهـ أـنـ يـكـونـ قـوـلـهـ مـاـ يـحـرـكـ مـنـ أـحـبـ الـوـقـوفـ عـلـىـ الـحـقـ ، وـيـحـرـضـهـ عـلـىـ النـظـارـىـ عـلـومـ الـفـرـيقـيـنـ ، أـهـلـ الشـرـعـ وـأـهـلـ الـحـكـمةـ ، وـيـعـملـ فـيـ هـذـاـ كـلـهـ عـلـىـ مـاـ وـقـهـ اللـهـ إـلـيـهـ وـقـيـمـهـ هـذـاـ القـوـلـ تـارـيخـيـةـ وـلـاـ قـيـدـ عـقـلـنـاـ حـالـاـ .

« أما الفلاسفة فقد طلبو معرفة الموجودات بعقولهم لامستذين الى قول من يدعوهם الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الأمور الحسوسه ، وقد أثبتوا أسباباً أربعة هي الصورة والمادة والفاعل والغاية .

« أما السبب الفاعل وهو الذى يسميه جالينوس القوة المchorة أو الخالق وشك هل هي الله أو غيره لأن السبب الفاعل هو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة . وخصوصاً أيضاً عن السمات بعد ما اتفقا أنها مبادىء الأجرام الحسوسه واعتقدوا أن الأجرام المهاوية عاقلة وأنها ذات نفوس ورأوا أنها أشرف من العقل الانساني وما نظروا إلى الجرم السماوى رأوا في الحقيقة جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد له حركة واحدة كافية وهي الحركة اليومية واعتقدوا أن ارتباط هذه الأجسام الكروية ببعضها بعض ورجوعها إلى جسم واحد وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد وأن هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظمات والترتيبات وأن العقول تنفاذل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد .

« والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته وهو يتعقل ذاته بعقل جميع الموجودات فعلى هذا ينبع أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم فإذا تؤملت فليست بأقل افقاءاً من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعزلة أولاً والأشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوا أعني أنهم اعتقدوا أنه هبنا ذات غير جسمانية ولا في جسم ، حبة عالمة فريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة .

« وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامه الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولو لا ذلك لافتقرت أجزاءه ولم تبق طرفة عين .

« والمعلم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم في العالم وذلك أنه كما

أن سائر الرياسات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين لهم أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع المبادىء، فإنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تتطلب غايتها بالحركة نحو المبدأ الأول وتطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وجميع الموجودات فتعلّبها بالطبع (غريزة) وأما الانسان فالارادة «

### الكلام على حشر الأجساد

أخذ الغزالي يزعم أن الفلسفه ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد له أحد من تقدم فيه قول والقول بمحشر الأجساد أقل ما له منتشرًا في الشرائع الف سنة والذين تأدى إلينا عنهم الفلسفه دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بمحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لهم . وثبت أيضًا ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى وهو قول الصابئة وقد قال عنهم ابو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع والحكمة بأجمعهم يرون في الشرائع أن يتقدّموا من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة في ملة ملة

والمدوح عندهم من هذه المبادىء، الفرورية هو ما كان منها أحث للجهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشيون عليها أتم فضيلة من الناشيون على غيرها . فما قيل في الميعاد في الشريعة الاسلامية هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها وذلك كان تثليل الميعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تثليله بالأمور الروحانية

## ابن رشد وحرية الفكر

كتب الأستاذ لوبيجي رينالدى في بحث «المدينة العربية في الغرب» قال :

« ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان وكانت لهم الأيدي البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين . وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات ارسطاطاليس ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء وقد قرأ الفيلسوف النصراني توماس نظريات ارسطاطاليس شرح العلامة ابن رشد . ولا ننس أن ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب «الفكر الحر» وهو الذي كان يتعشق الفلسفة ويهم بالعلم ويدين بهما وكان يعلمهما للاميذه بشغف وولع شديددين وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة «موت روحي بموت الفلسفة» وكتب قبله المفكر الانجليزى جون روبرتسون في « تاريخ وجيز للفكر الحر »

(ج ١ ص ٢٧٧) قال ما نصه :

«أن ابن رشد أشهر مفكّر مسلم لأنّه كان أعظم المفكّرين المسلمين أثراً وأبعدهم نفوذاً في الفكر الأوروبي فكانت طريقة في شرح ارسطو هي المثل، في القرون الوسطى وقد ظهر فضله بشرح مذهب السياتزم (الوهية العالم) الذي يؤيد أزلية الكون المادي ويقول بأنّ النفس المفارقة تخلق من النفس العامة وتعود إليها فتلاشى فيها فقبل شرح هذا المذهب لابن رشد شأنًا كبيرًا في على الفكر المسيحي والاسلامي .

وقد انشق على مذهب الزهد والتوصوف الذي نشره ابن باجه وابن طفيل وحارب الغزالى في آرائه الدينية الخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب «تهافت التهافت» ردًا على «تهافت الفلسفة» أشهر كتب الغزالى وأظهرها غرضًا . فأثبتت ابن رشد بكتبه أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفًا وأكثرهم تأييداً للعقل وهو يعارض وجهة النظر الدينية في كل رأى جوهري فانكر بعث الأجساد وعد القول ببعث الجسد خرافه و شأنه في ذلك شأن من سبقه من المعتلين وببحث مسألة «الخيار» بمحاجة يكاد يكون علميًّا وعارض في ذلك مذهب المتكلمين المنافق للأخلاق لأنهم قالوا بأن إرادة الله هي

مقاييس الحق ولا مقاييس سواها وكانوا جبرية وكذلك عارض ابن رشد مذهب القدرية « وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبة وبين العقائد الشائعة من العداء وفطان إلى الأفكار التي تهدده إذا لم يصان في بعض الأمور خاول استرضاً، أهل الشريعة ببعض كتب ألفها وجعل نفسه أوسع صدراً من ابن طفيل فقال بأن الإسلام أكمل نظام قومي، وأصلاح ملة لشعوبه، وهو واضح مذهب الحقيقة المزدوجة أي حقيقة العلم أو الفلسفة وحقيقة الدين. وكان لهذا المذهب شأن يذكر في مباحث النصرانية عدة قرون .

« وقد تكلم في كتابيه « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » بإيجاز الرجل المحافظ على العقائد وحامي ذمار الظاهر من أمور الشرع وقال أن العاقل لا ينطق بكلمة ضد العقيدة السائدة. وأن الملحد الذي يطعن في الدين يستحق الموت لأنه يهدم كيان الفضيلة القومية. وقال أن مذهب خالق العالم مخالف للعقل ولكن الفضل في بنائه للعادة، وأن المتدين لا يكفيه الإيمان لأن المؤمن بغير علم ينقلب زنديقاً إذا بحث واستقصى .

« ولكن ابن رشد كان يعيش في عهد انحطاط المعرفة وانتعاش التهubb فلم ينفعه ظهوره بالتفوي وله بمحفظه من الأفكار ما فتكل به الخليفة الذي كان يجله وجريته في نظره نشر آراء القدماء وبها ضرر الإسلام وقد حرم النظر في كتب اليونان وفلسفتهم واتلفت جميع الكتب التي كانت تبحث فيها ومات ابن رشد في مراكش سنة ١١٩٨ ولم يطل عهد العرب في الأندلس بعده فلما أفل نجم سعدهم كان الدين قد حل محل الفلسفة وبذا « دالت دولة الأندلس في جو من التقوى » !! ..

هذه هي الصورة التي رسماها قلم چون روبرتون وهو من مشاهير أحجار الفكر وبعد زعيمه في جزر بريطانيا بعد عميدهم برادلو الشهير وهي صورة فيها شيء كثير من المبالغة على أن ديننا الذي تفرغ لدرس ابن رشد وزمانه قال أن عداه الشعب الأندلسي للفلاسفة كان قوياً جداً ولكن اللوم فيه راجع إلى عنصر المسيحيين المغلوبين وهم أهل البلاد أصلاً وكانوا من قديم الزمان متشددين في الدين وكانوا معرضين عن العلوم

الصحيحة مثل الفلك والطبيعتيات (صفحات ٣٦ - ٣١)

ونحن نرى رأى رينان وزيد عليه أن ما أصاب ابن رشد وأصحابه كان مفهراً من مظاهر أخلاق أهل إسبانيا لأن أمثاله في الشرق لم ينثم أقل أذى ولو كان الاضطهاد من لوازم الإسلام ما نجا منه أمثال أكندى والفارابى وابن سينا

### اليهود وابن رشد

كان الفضل في نشر فضل العرب وعلومهم في أوروبا لليهود . فإن الذين اضطهدوا منهم وطردوا من إسبانيا وطههم جاؤوا إلى جنوب فرنسا وأقاموا بمقاطعة برونسية وأسسوا المكتب والمدارس في ناربون وبزيروس ونبم وكاراتسكون ومونبييه ، وكانت كلية مونبييه تعلم الطب والنبات والرياضيات على طريقة العرب . وكانت الفلسفة والعلوم العربية تعلم في تلك الأرجاء ، كما لو كانت ولاية إسلامية ، وفي مدارسها درست فلسفة ابن رشد وحكمته وحفظت شروده وقد عاشت في كتف فلسفته فلسفة أخرى هي فلسفة ابن ميمون الحكم الإسرائيلي .

يمتاز مذهب أرسطو برأى جعل فلسفته من دعائم العقل الانساني هذا الرأى هو أزلية المادة ، وقد انتعله ابن رشد وسائر المعتزلة قبله وبعده . وقد قلنا أن فلسفه ابن ميمون عاشت في كتف ابن رشد لأن ابن ميمون وغيره من حكماء ملته ما عدا ليثى بن جرشوم جحدوا أزليّة المادة وفندوها لا حجاً بالحقيقة أو تبعاً لمبادئ الفكر ولكن حجاً بالتوراة .

ولكن الفضل في تقليل فلسفه ابن رشد إلى العبرانية فاللاتينية يرجع إلى ابن ميمون وأصدقائه وتلاميذه وقد حاولوا تحويتها وتحريفها لتنطبق على مبادئهم ولتحل في معابدهم محل الأول بعد كتبهم المقدسة ولكن هذه المحاولة فشلت لأن البون شاسع بين سفر التكوين وفلسفه ابن رشد !

## ثار الفلاسفة الرشديه في أوروبا

في أواخر القرن الثاني عشر ظهر في مقاطعة بريتانيا بفرنسا مفكر مصلح اسمه امورى البنياوي وصاحب داود الدينيانى خالقا تعاليم الكنيسة واستجلبها سخطها خوفاً أتباعها وعوقبوا بالحرق أحياء، أما المصلحان فقد فرا طلباً للنجاة ولكن يد الكنيسة في القرون الوسطى كانت طولى، وكان صبرها أطول، فانها ترقت موتهم ونبشت قبرها وأحرقت رفاتها ليكونوا عبرة للمؤمنين.

وقد ظهر للكنيسة أن سبب هذا البلاء فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد فاجتمع في باريس مجمع ديني على (سنة ١٢٠٩) وحظر درس الفلسفة الأرسطية والشرح الرشدي فحرمت أولى الطبيعتيات ثم كتب ما بعد الطبيعة وقد استمر هذا المنع ثلاثة عاماً وفي سنة ١٢٦٩ حمل اسقف باريس حملة كبرى على الفلسفة في شخص ابن رشد وخص باللعن والتکفير المبادىء الآتية :

(١) أزلية العالم (٢) إنكار آدم (٣) وحدة العقل الانساني (٤) القول بأن العقل ، وهو شكل الانسان ومهىء ذاته ، يملك مع البدن (٥) في أن أفعال البشر خارجة عن حكم العناية (٦) أن العناية عاجزة عن تحليق ما مآلها للفناء وصيانة ما مآلها للفساد .

ولما كانت كتب ابن رشد الطبية انتشرت من جنوب فرنسا الى شمال ايطاليا وذاعت في مدارس پدوا ف قد ذاعت أيضاً فيها تعاليمه الفلسفية ومال الأطباء الذين تعلموا عليها الى حرية الفكر وأخذوا بفلسفته وأشهر من ذكر من علماء هذا البلد جانيد السيناوى الذى بدأ بدرس الشرح الكبير سنة ١٤٣٦ وأوعز بطبعه فلم يدركه ولكنه طبع سنة ١٤٧٦ وقد خلفه في منصب تدریس الفلسفة سينكوفرينياس ولم يبال هذان الحكمان بالاعتراض بل نشرا مذهب «روح العالم» على ما فيه من مخالفة الدين المسيحي في عقيدة الخلود وقد ازداد النقد واقلب سخطاً إذ نشر تلميذهما نينو كتابه في العقل .

ولابن رشد فضل لا ينكر على روجير يكون الفيلسوف الشهير فقد استفاد من كتبه وحيجاً واستنزل من حكمته إهاماً وذكره في كتابه اللاتيني «أبوس ماجوس» وأثني عليه وعلى مواهبه وسعة علمه وقال «أنه فيلسوف متدين متعمق صحيح كثيراً من أغلال الفكر الإنساني وأضاف إلى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسوها وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد وأزال الغموض من كثير من الكتب التي تناولها ببحثه».

أما توماس أكويناس الشهير (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الذي صار قديساً لأنّه كان أعظم لاهوقي في كنائس الغرب وأكبر فلاسفة القرون الوسطى، فقد علا نجمه بكتابه الجمال اللاهوت «سوماتيولوجيا» وقد وصف الله فيه بالطبيعة الفعالة.

ذكر القديس توماس أسباب اتصاله بالأفكار الدنيوية ودل على أن الفضل في وضع كتابه شكلاً ومادة يرجع إلى طريقة ابن رشد وفلسفته وهو في الظاهر يفتدها وينتقدوها ولكنه كلاماً حاول الوصول بالفكرة إلى إحدى نتائج الحكمة قرر مبدأ التعدد الذي أساسه أزلي المادّة مستمدًا بذلك من ابن رشد وارسطو.

ولم ينج ابن رشد من ألسنة رجال الكنيسة فقد ذمه بكل شفاعة ولسان وطعنوا عليه أقبح طعن قال بتراوك عنه «أنه ذلك الكلب الكلب الذي هاجه غيظ ممقوت فأخذ ينبع على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية» أما دانتي فقد جعله في وقار وهدوء يتبوأ مجلسه في الجحيم جزاء كفره واعتزاله.

ومن تعذب في سبيل ابن رشد هرمان فان ريزويك الكاهن الهولندي الذي أحرق بهيمة المطرقة في لاهاي في سنة ١٥١٢ ومن عجائب القدر أن هذا الحكم الفاضل كان قبل هدایته بالحكمة قاضياً في محكمة التفتيش ولم يدافع أحد عن الدين المسيحي مثل دفاعه بلاغة واخلاصاً واعتقاداً. ولكن بعد ذلك غير فكره فقال «باسانه وهو حائز سائر صفات الشرعية ومتمنع بجميع قواه المقلية» أمام مجلس التفتيش الذي عقد في سنة ١٥٠٢ لحاكمه «أن العالم أزلي ولم يخلق كما ادعى ذلك الجنون (!) موسى وانه

لا يوجد جحيم ولا حياة مستقبلة وان السيد المسيح لم يكن ابن الله ، لقد ولدت مسيحيًا ولكنني لست الان منكم لأنكم مجانين » فحكم عليه المجلس بالسجن المؤبد

ثم تقدم للمحاكمة ثانية بعد عشرة أعوام وقد حسبوه قد تحول او أن السجن لأن من صلابته وأضعف من شيكنته ، أو لطف من مغاراته ، أو قال من تحامله فوجدوه أصلاب وأقوى واعند ما كان ، فحكموا باحرارقه وأحرق فعلاً في ١٤ ديسمبر سنة ١٥١٢ وقد قال في ذلك اليوم جملة هي سبب هذا الاستشهاد الطويل وهي « أن أعلم العلماً ارسطو وشارحه ابن رشد وها أقرب الى الحقيقة ، بهما اهتديت وبفضلهما رأيت النور الذي كنت عنه عمياً »

فثبتت بذلك أنه كان رشدى المبدأ والنزعة وانه لو لا اعتقاده ومجاهرته ما تعذب في سبيل فكره .



## ٨ — إِبْرَاهِيمُ خَلْدُون

ولد ابن خلدون أَعْظَم فلسفه التاريخ في الشرق والغرب في تونس سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر في سنة ٨٠٨ هـ، فهو من عظماء القرن الثامن الهجري، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولد الدين التونسي الحضرمي الأشبيلي المالكي. وأصله من أمراء أندلسية توطنت في أشبيلية، ثم نزح أجداده من أشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبهم إلى بني وائل من قبائل اليمين ويردون هجرة جدهم الأعلى من اليمين إلى الأندلس، إلى القرن الثالث الهجري نشا ابن خلدون في تونس وتلقى العلوم المعروفة في عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء، وسافر إلى هوارة حيث نزل على صاحبها ابن عبدون فأكرمه وقادته وأعانه على السفر إلى بلاد المغرب وتنقل في بلاد كثيرة وهو لا يزال في مقتبل العمر، مثل ابن بطوطة، ثم استقدمه السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان إلى فاس سنة ٧٥٥ هـ وهو في مستهل العقد الثالث من عمره وقربه واستكنته ورقاه وقد كان في تكريمه وترقيته ما يدعو إلى حسد خصده أقرانه الذين لم يبلغوا شاؤه وسعوا فيه واتهموه بالثأر على السلطان لاغتياله فاعتقله وما زال معتقلاً على طريقة الخلفاء في مستعمراتهم، حتى مات السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان سنة ٧٥٩ هـ فأُفرج عنه الوزير ابن عمر وخلع عليه وعوضه خيراً واحتفظ به.

وأتفق أن السلطان أبا سالم المريني قدم من الأندلس يrepid السفر إلى مكة، فاستعان بابن خلدون، لما بين ابن خلدون وبين شيخوخ بني مرین من الأخلاص والمحبة ففاز ودخل فاس وابن خلدون في ركباه سنة ٧٦٠ هـ فعينه كاتب السر، فأجاد ابن خلدون وبرع في اداء تلك الوظيفة التي اسندت اليه

ولكن الخطيب ابن مرزوق تغلب بذكراه ودسه على هوی السلطان ، وسعى في ابن خلدون ، فاقبض ابن خلدون وغيره من رجال الدولة وحقنوا وتغيروا على السلطان وانقضوا عليه ثات ، وعاد النفوذ إلى ابن خلدون بفضل الوزير عمر بن عبد الله ، ثم أراد ابن خلدون السفر إلى الأندلس فمنعه الوزير ابن عمر فوسط له من قبل الرجاء فأذن له فسافر إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقصد « غرناطة » وسلطانها إذ ذاك أبو عبد الله من بنى الأحمر فاهتز السلطان لقدمه وبالغ في أكرام وفادةه وأعد له داراً في أعلى قصوره .

وفي سنة ٧٦٥ هـ رحل إلى « كاستيل » ( قشتالة ) وتقى حاكماً وتوسط في عقد الصلح بينه وبين ملوك « العدو » بهدية فاخرة ، فطلب منه صاحب « قشتالة » أن يقيم عنده فاعذر فأركبه بغلة فرحة باجمام من ذهب ، فلما عاد ابن خلدون إلى « غرناطة » أهدى البغلة وجمامها إلى السلطان أبي عبد الله فأنزله على الرب وآلية وأقطعه بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين ، ولكن الأقطاع والترحيب لم يقعدا بهمة ابن خلدون عن الارتحال فاشتاق إلى أهله وأصابه داء الحنين إلى الوطن ( نostalgia ) وهو خلة كل أديب وشاعر ولبيب ، فرحل إلى ( بجاية ) فقيه سلطانها أبو عبد الله مرحباً وتهافت عليه أهل البلد يقبلون يديه فقلده السلطان أعمال دولته وأسند إليه رئاسة حكومته ، خدمه بعلمه ونفوذه وقامه مخلصاً في ذلك الاخلاص كله ، دأبه في سائر الأعمال التي أسندت إليه

ولكن أبي العباس أمير ( قسطنطينة ) شهر الحرب على أبي عبد الله صاحب ( بجاية ) وملك بلده ، واستيقى ابن خلدون وأكرمه ، ثم كثرت السعارات والوشيات في حقه لدى أبي العباس فاستأذنه في الانصراف واستقال من منصبه ، فأذن له وذهب ابن خلدون إلى قبائل العرب

ثم كتب إليه أبو حمو صاحب ( تمسان ) يستقدمه ليتولى الحجابة والعلامة ( منصب كبير الأمانة ) فاعتذر إليه بأنه رغب في العلم عن السياسة ، وأراد الخروج إلى الأندلس فاستأذن أبي حمو في ذلك فأذن له وحمله رسالة إلى ابن الأحمر ، ولكنه عجز عن ركوب

البحر، وعلم السلطان عبد العزيز المريني صاحب المغرب الأقصى خبره، وأن معه وديعة إلى سلطان الأندلس، فاستقدمه وسأله ولم يجد الخبر صحيحاً فأكرمه واستبقاء عنده واستعانته على (مجاية)

ثم استقرت بابن خلدون النوى في (تلمسان) فأقام بها مع أهله وولده وزرل بهم في قلعة بنى سلامة من بلاد «بني توجين» فأقام بها أربع سنين وفي أثناء تلك المدة شرع في تأليف تاريخه فأكمل المقدمة، ودون بعض فصول من التاريخ، وكان ذلك في أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة، وقبل وفاته بثلاثين عاماً تقريباً، وقد شارف على الخمسين من عمره

ثم حن إلى تونس مسقط رأسه فاستأند، فأخذ له بلغها سنة ٧٨٠هـ فأكرمه سلطانها وأختصه بأسراره وأخذ بناصره واستහشه على أيام تأليفه، فاطمأن وواصل العمل في التاريخ حتى أحس بالسعيات والوشيات، فصحت عزيمته على النزوح إلى مصر، فاستأند في السفر إلى الإسكندرية بلغها سنة ٧٨٤هـ وانقل منها إلى القاهرة وجاس للتدريس في الأزهر، فقرأ الفقه على مذهب مالك، وانصل خبره بسلطان مصر إذ ذلك وهو بر فوق المعلم فقر به وأكرمه وولاه قضاء المالكية سنة ٧٨٦هـ فقام بعمل القضاة خير قيام، واشتهر أمره عالماً، وقاضياً، ومدرساً، ومؤرخاً، وأديباً، وكثير المعجبون به وكثير أيضاً عدد حсадه فوشوا به وأشاعوا عنه الأراجيف

وكان ابن خلدون قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس ليقيموا معه في القاهرة ففرقوا جميعاً في أثناء الطريق، فعظم الأمر على هذا الفيلسوف وأصابه حزن شديد فاستقال من منصب القضاة، وانقطع للتدريس والتأليف وأقام على تلك الحال ثلاثة سنين، فلما كانت سنة ٧٩٩هـ خرج من القاهرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وعاد في السنة التالية إلى مصر وأكمل على العمل في كتابه حتى أنه سنة ٧٩٧هـ وهو في الخامسة والستين من عمره، وقد قضى في تأليفه نحو خمسة عشر عاماً

وما زال ابن خلدون مقيناً بصر و هي ملجاً أهل العلم والأدب من قديم الزمان حتى توفي بها سنة ٨٠٨هـ ودفن باحدى مقابرها في قبر غير معلوم لابنه، هذا الزمان

## مؤلفات ابن خلدون

### ١ - تاريخ ابن خلدون

اشتهر ابن خلدون بين العلماء والمفكرين بكتاب واحد، بل بمحز، واحد من ذلك الكتاب ، الا وهو ( مقدمة ابن خلدون ) أما التاريخ فاسمها ( العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والمعجم والبربر ، ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر ) وهذا الكتاب مقسم الى ثلاثة كتب في سبعة مجلدات

الكتاب الأول : في العمran ، وما يعرض فيه من المعارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصناعات والعلوم ، وما لذلك من العلل والأسباب ، وهذا الكتاب الأول هو المقدمة المشهورة ، وتقع في نحو أربعين صحفة وبها وحدتها نال ابن خلدون القدر المعلى ، لأنه أتقى فيها بباحث مستحدثة مما أطلق عليه أهل هذا الزمان اسم العلوم الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعي ، وفلسفة التاريخ ، والقانون العام ، ولا شك عندنا في أن « هيجل » الألماني و « مكيافيلي » الإيطالي و « جيبون » الانجليزي هم من تلاميذ ابن خلدون .

فإن هذا الفيلسوف الاسلامي الذي عاش في القرن الثامن للهجرة ( الرابع عشر المسيحي ) قد تصدى لتلك المباحث وأجاد فيها حينما كان أهل أوروبا في غفلتهم ولم يكتب أحد من العرب غيره في هذه المباحث سوى تنفس متفرقة لاقيمتها ، فتوسع ابن خلدون في ذلك بما استنبطه من الأسباب والتتابع بمعارضة الحوادث ودررها ، والبحث في عللها ، مما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كابده باختباره الشخصي .

ولا ريب في أن اغترابه وتنقله من مملكة إلى مملكة ، وارتحاله في طلب المثل الأعلى من دولة إلى سلطنة ، ومن إمارة إلى بلاط ، واحتكماكه بالأمم المختلفة ، وممارسته بعض شؤون تلك الدول ، أعانه ذلك كله على استيفائه بحثه ، ولا ريب أيضاً في أن العبرة كانت كامنة في رأسه فأنصضها الاختبار والتทดลอง فاختمرت وظهرت في خيز الوجود .

## ١ - الكلام على مقدمة ابن خلدون

الفصل الأول في قسط العمران من الأرض وما فيها من الأقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم ، واختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم .

وهذا المبحث كثير الشبه بما أتى به علماء أوروبا في نظرية التشو ، والارتفاع ، بعد ابن خلدون بخمسة قرون .

الفصل الثاني في العمران البدوي والأم الوحشية والقبائل ، وما يعرض في ذلك من المباحث في طبيعة البداوة والحضارة ، والفرق بينهما من حيث الانساب والعصبية والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك .

وهذا المبحث من قبيل القواعد العامة لنظام الاجتماع الذي ظهر في أوروبا في القرن التاسع عشر وأطلق عليه المعاصرون اسم ( سوسيولوجيا )

والفصل الثالث في الدول العامة ، والملك والخلافة ومراتب السلطانية ، علل فيه أسباب السيادة وتشييد الدول ، وكيف تحفظ الإمارة وشروط السلطة والخلافة وطبعات الملك ومعنى البيعة وولاية المهد ومراتب السلطان ودواعين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الجندي والجندي وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها .

وهذا المبحث من نوع السياسة علمًا وعملاً ، وقد كتب « جيون » المؤرخ الانجليزي كتاباً عن أسباب اغتحال الدولة الرومانية وسقوطها سالكاً الحلة التي رسماها ابن خلدون في مقدمته .

والفصل الرابع في البلدان والأمساك وسائر العمران ، والمدن والهياكل ونسبتها إلى الدول ، وما تجنب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر وفي بناء المساجد والبيوت ونسبتها إلى الدولة الإسلامية وهذا المبحث من قبيل الهندسة الحرية .

والفصل الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصناعات وفيه مسائل في الرزق والكسب وأنه قيمة الأعمال البشرية ، وفي المعاش وأصنافه ومذاهبه ونسبة ذلك إلى

طبيعة العمran ، وفيه مباحث مسماة في أبواب الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف ضرورتها وأنواعها ، ووصف أنواع الصناعات في أيامه ، كالزراعة ، والمعمار ، والنسيج (الخياكة والخياطة) والتوليد والطب ، والوراق ، والفناء وغيره وهذا المبحث من قبيل ما يسميه أهل هذا الزمان الاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعي ، وكثير من مبادئ هذا الفصل صارت بذوراً لما دوّنته «كارل ماركس» الاسرائيلي الألماني في كتاب (رأس المال) (Das Kapital)

والفصل السادس في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائل وجهه ، وفيه مباحث في التعليم ونسبته الى الحضارة ، والكلام في كل علم على حدة وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والفقه ، فالعلوم اللسانية والطبيعية والرياضية والطبية ، فالآداب فالشعر ، والتاريخ ، والأهليات وعلم النفس ، وعلم النجوم ، والعلوم السحرية .

وهذا المبحث من قبيل علم (البيداجوجيا) التربية ، ومن فطاحله في أمريكا «وليم جيمس» وفي أوروبا «سبنسر» و«فرويدل» وغيرهم .

وسياق الكلام على أسلوب ابن خلدون في موضعه من هذه الترجمة . أما هذه المقدمة فقد كان لها أثر عظيم جداً عند المفكرين من الأفرنج ، فقلما العالمة «كاتمير» الى اللغة الفرنسية عن نسخة في المكتبة الوطنية بباريس وطبع تلک الترجمة الفرنسية في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وقللت منها فصول الى الانجليزية والألمانية والإيطالية والتركية ، وفي جميع دور الكتب الأوروبية نسخ منها خطية ومطبوعة

## ب — الكلام على تاريخ ابن خلدون

أما التاريخ نفسه فإنه منظوي في الكتابين الثاني والثالث ، في ستة أجزاء ويشتمل الكتاب الثاني على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ الخليقة الى القرن الثامن للهجرة ، وهو الزمن الذي عاش فيه المؤرخ ، مع الالامع الى من عاصرهم من الأمم والدول ، كالفرس والهند والنبط والحبشان والسريان واليونان والروماني والمصريين وغيرهم .

والكتاب الثالث يشتمل على أخبار البربر ، والأمة الثانية من أهل المغرب وذكر أوليائهم وأخبارهم وما كان لهم بديار المغرب من الدول  
ويمتاز تاريخ ابن خلدون عما قدمه من كتب التاريخ بما تضمنه من المقدمات الفلسفية في صدور أكثر الفصول عند الانتقال من دولة إلى دولة فإنه يصدر ذلك غالباً بالأسباب والعمال ، وهو أوسع تاريخ للعرب الجاهادية والبربر ودولهم وقد أخطأ كثيرون من النقاد في الشرق في الخط من قدر هذا الكتاب ونبوا إلى ابن خلدون في تأليفه التعقيد والغموض والحقيقة أن علماء المشرقيات في أوروبا جعلوا له شأنه الذي يستحقه واهتموا به كما اهتموا ببقدمته وقلوا إلى لغاتهم منه ما ينفهم وينفع ممالكهم وسياستهم ، فأشتغل « دى سلان » بنشر القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر وطبعه في الجزائر قبل ظهور الترجمة الفرنسية للمقدمة بأحد عشر عاماً في مجلدين كبيرين يصلح عدد صفحاتهما نحو الف صفحة وسبعين ( كتاب الدول الإسلامية في المغرب ) ثم قضى خمس سنين في تقليل هذا القسم إلى اللغة الفرنسية ونشره في الجزائر سنة ١٨٥٢ م وانطفىء المستشرقون من التاريخ أيضاً الجزء الخاص بأخبار بني الأغلب في أفريقيا وصقلية إلى حين استيلا ، الأفرنج عليهما ، وطبع هذا الجزء في باريس مع ترجمة فرنسية بقلم الاستاذ « دفريجي » سنة ١٨٤١ م وقللت إلى الفرنسية قطعة خاصة بتاريخ بني الأحرار

## ( ٢ ) مذكريات شخصية لابن خلدون

وقد انفرد ابن خلدون بين مؤلفي العرب باتخاذه ( يوميات ) ومذكريات شخصية يدونها يوماً في يوماً ( اجنده ) وأطلق عليها اسم ( التعريف بابن خلدون ) وفيها ترجمته ونبوه وتاريخ أسلافه على نسق أوروبي ، وشرح في خلاطها ما عاناه في حياته ويخلل ذلك مراسلات وقصائدنظمها في بعض الأحوال وكثير مما أصابه من دهره ، وتنتهي حوادث هذه المذكريات سنة ٨٠٧ هـ أي قبل وفاته بعام واحد

وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية من هذه المذكريات في مائة وخمسين صفحة بخط جميل مذهب ، ومنها ملخص في ذيل بعض النسخ من تاريخه المطول .

## فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

سبق ابن خلدون كل كتاب أوروبا إلى وضع قواعد علم الاجتماع الذي لم يطرق بابه قبله إلا فلاسفة اليونان وقد صدق من قال أن التاريخ لم يكن شيئاً مذكوراً في جانب المقدمة فان مقدمة ابن خلدون كتاب لفت نظر أوروبا أكثر مما لفت أنظار أهل الشرق لأنه كتاب بالمعنى الصحيح قليلاً وقليلًا فهو منظم ومنسق شكلًا وجليل الفائدة جدید المباحث موضوعاً وقد أجمع العلماء على أن هذا الحكم العربي المغربي الأفريقي هو من وأضmi أساس علم الاجتماع الحديث

وقد قسم ابن خلدون ظواهر المدينة إلى ظواهر خارجة عن الاجتماع ، ويقصد بالظواهر الخارجية عن الاجتماع الفظواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والطقوس والبيئة وإلى الفظواهر الداخلة في الاجتماع وهي التي تنشأ في حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها . وبني ابن خلدون نظريته على كون الإنسان ميالاً للجتماع بفطرته وهذه هي نظرية حكماً، الأغريق والعرب التي عالجها بعد ذلك أوجست كومت نفسه في الجزء الرابع من فلسنته الوضمية . ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيم اليونان في أن الجماعة ليست إلا وسيلة لسعادة الفرد وهذا هو الرأي الذي نشره وقواه هربرت سبنسر في مذهبة الفلسفى . وقد أصاب ابن خلدون كبد الحقيقة في نقط لم يسبقها إليها فلاسفة اليونان فقد ميز بين الجماعة الإنسانية والجماعات الحيوانية فقال إن اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً إليه بالفطرة أما اجتماع الإنسان فالدافع إليه الفطرة والعقل والتفكير مما .

لقد شبه ما كيافيلي بابن خلدون ويكتننا تشبيهه بموتسكيو فإن كلاً منهما حاول استنباط قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائعه وقد رأى ابن خلدون حوله أممًا كثيرة تعيش بغير دين منزل وإن لها ملكاً واسعاً وسلطاناً قاهراً وأنظمة مرعية وقوانين مطاعة وجيوشًا فاتحة ومدنًا عاصرة آهلة . ورأى أن الأمم التي انتشرت فيها الأديان المنزلة تعد أقلية بجانب الأمم الأخرى فاستنبط من ذلك الرأي القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الملك والدول .

وقد خالف ابن خلدون بهذا الرأى معظم الفلاسفة والمؤرخين في الاسلام . ولكنه عاد فقال أن النبوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الملك العادلة إلا أنها ضرورية لتأسيس الملك الراقي القرية جداً من الكمال لأن الملكة التي ت Chad على أساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين

يعتبر ابن خلدون الطقس أول العوامل الخارجية عن الاجتماع وقد تكلم عن الأقاليم قسم الأرض إلى سبعة أقاليم يختلف الطقس فيما من البرودة الشديدة إلى الحرارة القصوى وما بينهما من درجات الاعتدال المثالية وقال بما قال به بعده « بكل » الانكليزى من أن للبرد والحر تأثيراً في جسم الإنسان وخلقه وبعبارة أخرى في الأم والملك من حيث المدينة والحضارة .

وقال أن قاطنى الأقاليم المتطرفة لا نصيب لهم في المدينة وإن الأقاليم الرابع وهو أشد الأقاليم اعتدالاً في البرد والحر هو أوفق الأقاليم لعمان والمدينة ونمو العلوم وظهور الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ابن خلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا وببلاد العراق وأثبت أنهم مظهر للحضارة والأديان من قديم الزمن .

وقد اتفق ابن خلدون وموتسكيو في هذه النظرية اتفاقاً كاملاً ، واثبات أن ابن خلدون وموتسكيو مسبوقان إلى اكتشاف هذه النظرية بقراط وأرسسطو الحكيمين الأغريقين وجان بودان الحكم الفرنساوى

ثم انتقل الحكم العربي إلى العنصر الثاني من العناصر الخارجية عن الاجتماع وهو الوسط الجغرافي أو البيئة وبحث في تأثير البيئة في الفرد فقال إن البيئة الخصبة تعنى الفرد عن السعي في سبيل العيش وتغيره بالفراغ واتباع الأهواء ونفيت في نفسه صفات الشجاعة والمحاربة . وإن هي جدب استئثره الفقر على الجد والاجتهاد والمثابرة وولد فيه روح الکفاح والتنافر والمقاومة في سبيل الحياة .

ولكن يظهر أن ابن خلدون لم يعلق على البيئة من الشأن ما عاق على الطقس لأنه لم يسبق إلى هذا البحث ولأن مجال الكلام فيه ضيق بطبيعته بالنسبة للكلام في مجال الطقس .

اما المعنصر الثالث وهو الدين فقد قال عنه ابن خلدون أنه ضروري لكل جماعة انسانية وأفاض في المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التي تسبح بها من مؤلفات حكيم الاندلس ابن رشد .

ويظهر ان ابن خلدون كان يرمي الى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية حكيم الاندلس وهذا الذى يقلل من قدر فلسفة ابن خلدون في نظرنا لأن استاذه وقدوته ابن رشد لم يكن في الحقيقة فيلسوفاً وإنما كان مترجماً وناقاولاً قبل فلسفة أرسطو الى اللغة العربية واعتبرها خاتمة الحكمة ورأى أنه من المختم عليه وهو حكيم اسلامي أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الاسلامية ولذلك لم يرض أحداً من الفريقيين لم يرض الفلاسفة لأنه أحل الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة ولم يرض الدين لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطوقه وان هذا الفشل لا يقلل من قدر ابن رشد لأنه كان حسن النية وكان يريد ديننا مبنياً على العقل وفلسفة لا تؤدي الى الاخلاص والكفر ولأن كثيرين من المفكرين بهذه حتى في عصرنا هذا حاولوا ما حاوله شيخ قرطبه فكان نصيبيهم من الخذلان كنصيبيه ما عدا التكبيل بهم لأن زمن التكبيل بالناس لأجل أفكارهم ومعتقداتهم قد مذى واقفى .

لإيكتنا أن نعد ابن رشد فيلسوفاً ولكنـه كان مصلحاً فثلهـ كلـ مارتين لوثير وقد قضى حياته معدباً لأنـه كان يرنو بعـينـ الىـ الـدـينـ وبـأـخـرىـ الىـ الـحـكـمةـ يـجـبـهـ ماـ ويـحـاـولـ التـوـفـيقـ بـيـنـهـماـ وـلـاـ يـسـتـطـعـ . فلاـ غـرـابةـ اذاـ جـاءـ بـحـثـ ابنـ خـلـدونـ فـيـ الـمـأـلةـ الـدـينـيـةـ مشـوهـاـ مضـطـرـباـ لأنـ فـضـلـ ابنـ رـشدـ رـاجـعـ لأنـ حـكـيمـ بـذـاتهـ وـمـبـاشـرةـ وـلـكـنـ ابنـ خـلـدونـ كانـ فيـلـوسـفـاـ بـالـوـاسـطـةـ .

وقد اتـجـ حـبـ ابنـ خـلـدونـ الـاستـطـرـادـ أنهـ أـخـذـ يـبـحـثـ فـيـ الـرـوـحـ وـالـتصـوـفـ وـالـرـؤـىـ الصـادـقةـ وـالـوـحـىـ الـالـهـىـ وـكـلـ هـذـهـ موـادـ خـارـجـةـ بـطـبـيعـتـهاـ عـنـ مـوـضـعـ بـحـثـهـ . وـيـظـهـرـ لـنـاـ انـ ابنـ خـلـدونـ كانـ يـحـاـولـ انـ يـبـحـثـ فـيـ تـأـثـيرـ الـأـدـيـانـ فـيـ الـأـمـ لـيـظـهـرـ الفـرقـ بـيـنـ الـأـمـ الـمـدـيـنـةـ وـالـأـمـ الـوـثـنـيـةـ وـتـأـثـيرـ الـمـقـائـدـ فـيـ الـمـدـيـنـةـ وـالـعـمـرـانـ وـارـتـبـاطـ أـنـوـاعـ الدـوـلـ بـالـدـيـنـ

وپضده ثم يبحث في ماضى الانسانية وحاضرها ومستقبلها من هذه الوجهة مستشهدًا بمحادث التاريخ ومسيرتناً الواقع ومقارناً بين اليونان القديمة وهى أمة وثنية لم يبعث اليهانبي ولم يظهر فيها سوى حكماء، أمثال هيراقيط وبقراط وسقراط وأفلاطون وأرسطو وبين أية أمة أخرى بعث اليها الاتباع، ولم يظهر فيها حكماء دنيويون أمثال من ذكرنا وقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرها ومن تأثيرها في الأمم المعاصرة.

أما عن حاضر الإنسانية في عصر ابن خلدون فلم يكن لديه شيء أسهل من النظر في حال الأمم لهؤله وتأثير التدين وضده في كل منها وإن مواد بحث كهذا لم تكن تتفصله لأنها نشأت في بلاد متدينة وساح في إسبانيا وهي تدين بغير دينه وتنقل بين أفريقيا وأوروبا وكان يعلم حينها بوجود أمم وقبائل متواحشة لا دين لها في قلب القارة التي نشأ فيها ولم باطرا في تاریخها ثم كان يحسن به أن يمتن النظر في الماضي والحاضر ليحاول الاهتداء إلى ما يمكنه المستقبل للأمم المتدينة وسواءها.

وان بحثًا كهذا يكون أعظم فضلاً وأجل ثرة للإنسانية والعلم من البحث في التصوف والاستخاراة والرؤى الصادقة والتجدد وما شابهها مما شغل به هذا الحكم عهله ووقته

على غير جدو

الى هنا انتهى ابن خلدون من شرح العوامل الخارجية عن الاجتماع ثم انتقل إلى البحث في العوامل الاجتماعية التي تنشأ في حضن المجتمع . فقرر أن كل جماعة إنسانية تمر بثلاثة أنطوار الطور الأول البدوى والثانى الفزوى والثالث الحضرى . أن كل أمة تنشأ قبيلة تعيش في الصحراء أو في الوادى ثم تنقض فلغزو أنماً أضعف منها متحضره مت مدينة وهذا هو الطور الثانى ثم تتحضر هي أيضًا فتمدن المدن وتعصر الأمسكار وتدون الدواوين وتقن القوانين وتضع العلوم وتنشئ الفنون الجميلة وغيل إلى الملاذ والمسرات وتنسى الحرب والكافح فتضعف شيئاً فشيئاً إلى أن تغلب عليها قبيلة غازية فتنهيها وتسود عليها .

وهكذا تستمر الحركة الإنسانية قوم أمة وتسقط ، دولة تنقض ودولة تنحيط فتغلب

وأخرى تقوى فتنتصر وتسود . هذه سنة الطبيعة في الأمم وقد اكتشفها ابن خلدون بمحض فكره وعلمه بتاريخ أمّ العرب والبربر ولم يسبقه إليها أحد لأنّ من سبقة من العلماء لم يشهدوا تاريخ تلك الأمم ولأنّ أنهم لم تنصب بما أصيّت به أمّ العرب والبربر السالفة الذكر في الشرق والغرب .

يقول ابن خلدون أنّ الحياة البدوية هي الطور الأول لكل جماعة أو قبيلة وأنّها لا تناهى الطبيعة الإنسانية ويُمتاز البدو بالحركة الدائمة والتنقل وهم يعيشون من القطعان التي يرعونها فان كانت إبلًا عاشوا في الصحراء ملائكة جوها وأحوالها الظاهرة للابل وإن كانت غنمًا وأبقارًا عاشوا في الوديان لكونها أشد ملائكة لهذا النوع من الحيوان من سواها وان عيشة البدو واضطرارهم للفناء بالقوت والثياب و حاجتهم إلى الشجاعة والقدرة للدفاع عن أنفسهم وأموالهم تفضّلهم على المتحضرين

يقول ابن خلدون أن العصبية هي التي تدفع بالقبيلة إلى الألفة والحبة وتدفعها أيضًا إلى الاتحاد والتوأم والدفاع عن المصالح المشتركة وأن شيتين يقولان العصبية وهما احترام العرف والمادة ، وال الحاجة الدائمة للهجوم والدفاع . ثم تكلم عن الأسرة وتكوينها فقال أن كل أسرة فقد صفاتها النبيلة في آخر الجيل الرابع وأن القبائل تبقى قوية ما دامت محافظة على قوتها وعصبيتها : وقول أن صفاء الدم وقاوة الجنس شرطان أساسيان لا يمكن لقبيلة أن تثال القوة أو تستيقع العصبية بدونهما وخلاصة القول على القبيلة ان العصبية هي قوامها وقوتها ، وأنّها بدونها لا تستطيع الحياة أو المقاومة وأن القبائل ذات العصبية هي وحدتها دون سواها القادرة على الفتح والامتلاك .

وقد انتقل ابن خلدون لتحول القبيلة إلى طور الغزو وتأسيس الدولة ولا شك عندنا في أن سوسيولوجيته هذه مبنية على تاريخ العرب والبربر بصفتها قبائل وعلى تاريخ الإسلام بصفته دولة . انتقل ابن خلدون إلى الكلام على حياة الحضر ، وأن هذا الحكم الفضل الأول في التفريق بين السياسة والأخلاق وبينها وبين العقائد والشريائع وقد كانت السياسة قبل زمنه ممتزجة بها جميعاً ، فهو يمد بحق أول مؤلف سياسي في الشرق ومن الأوائل في الغرب .

يقول ابن خلدون أن العصبية والفصيلة تحفظان قوة القبائل ولكن لا بد لها من عامل ثالث وهو إما السياسة وإما الدين وهذا العامل الثالث هو الذي يوجه قوة القبيلة نحو منفعتها الحقيقة ويعين مورد القوة التي تكتسبها القبيلة بالفتح، وبعبارة أخرى يريده ابن خلدون أن يقول أنه مما كانت القبيلة قوية فإنها في حاجة إلى « مثل أعلى » تقصد إليه وتجعله كعبة آمالها وقد ضرب مثلاً بقبائل العرب قبل الإسلام ثم انتقل إلى الأمم التي دالت دولتها وغزتها القبيلة القوية المستجدة وأسهل في شروط الفتح وظروفه وفي الصعوبات التي يلقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح في المغلوب يزول بمجرد الفتح ويبدأ الغالب يتأثر بأحوال المغلوب.

وذكر ثلاثة أسباب لسقوط الأمم القوية هي ضعف الأشراف وتشدد الجنود المرتزقة ثم الترف وقال أن الدولة لا يطول أجلها أكثر من ثلاثة أجيال وإن لها كالفرد طفولة وشباباً وشيخوخة ولكن هذا لا يعني الدولة من السقوط في أول أدوار حياتها . تقول أن هذه النظرية وإن صدقت على الدول الإسلامية فلا تصدق على غيرها . وأن كثيراً من آراء ابن خلدون في السيادة والتغلب والفتح يذكراً في كتاب الأمير تأليف ما كيافيلي الذي تلقاه إلى العربية عام ١٩١٢ ولا ريب في أن الفضل في هذه الآراء لابن خلدون لأنه أسبق من حكيم فلورنسا وزيرها .

وليس هذا المجال مجال قد فلسفه ابن خلدون الاجتماعية ولكننا أردنا تلخيص مبادئه يرى القاريء أن أهم ما حاوله ابن خلدون في مقدمته الخالدة هو اكتشاف القانون الذي يقتضاه تكونت المدينة العربية في الغرب . وحاول ابن خلدون باكتشاف هذا القانون أن يضم أساس فلسفة الاجتماع معتقداً كما اعتقد بعده بستة قرون أو جست كومت أن حوادث التاريخ هي مصدر الاستنباط والاستنتاج الذي يعتمد عليه العالم الاجتماعي  
( راجع تاريخ فلسفة العرب تأليف بوير )

أن حياة ابن خلدون وأخلاقه تحمل الشبه بينه وبين ما كيافيلي مؤلف كتاب الأمير شديداً جداً ولا فرق بينهما في تاريخ مولدهما إلا قرن واحد وظروف كل منهما

في عصره وفي المناصب التي تقلب فيها والأشخاص الذين احتك بهم تقاد تكون واحدة . وقد استفاد كل منها خبرة وعلمًا واسعًا بأخلاق الناس وقوانين الأمم وأحوالها كان ابن خلدون في عصره فذًا وأمثاله في كل عصر نادرون لقد تسبّب في الفلسفة ابن رشد واستطاع أن يتخلص من كثير من معتقدات أهل عصره واستطاع أيضًا أن يسبق أو جست كومت في شيئين :

الأول القول بأن الفلسفة هي علم الموجودات وهذا الرأي لم يقل به ارسسطو المسمى بالأستاذ الأول والمعلم الأول ولكن قيل به أو جست كومت بعد ابن خلدون بستة قرون فابن خلدون في هذه النقطة أعلى ادراكًا من ارسسطو وأسبق إلى اكتشاف تلك الحقيقة الكبرى من فلسفه أورووبا إلى أواسط القرن التاسع عشر .

والثاني القول بأن الاجتماع الانساني خاضع لقوانين وقواعد تدخله في حيز العلوم المنتظمة وسبق أو جست كومت أيضًا في طريقة فانه بني علم الحكم الاجتماعي بالعالم على شيئين : الأول مشاهدة الأمم واختبارها ، والثاني تصور القوانين السائدة على الاجتماع واكتشافها بفضل التجارب المقلية والاستنتاج الفكري ولم يقل أو جست كومت بأكثر من هذا عند ما شرح طريقه « الستاتيك والمديناميك » فان الخبرة والعلم يكشفان لنا عن الحقائق ، والعقل يكشف لنا عن الأسباب والعلل

وكذلك كان ابن خلدون أول من اكتشف معنى كون التاريخ علمًا ما دامت غايته جمع الحقائق وتنظيمها وتنسيقها لا اكتشاف أسبابها ونتائجها . وبهذا الاختبار يمكن الوصول إلى القول بأن كل حادثة معينة لدى حدوثها تقضى فرض وجود شروط أو ظروف معينة وبعبارة أخرى انه كلما اجتمعت طائفة من ظروف معينة في مدينة من المدنيات حدثت حوادث معينة ، وأى شيء أكثر من هذا قاله مونتسكيو أو او جست كومت أو من جاء بعدهما من علماء الاجتماع ؟ وقد وصل ابن خلدون من هذا إلى القول بأن الحاضر دليل على الماضي ، والمستقبل شبيه بالحاضر . ثم أن ابن خلدون قال بأن غاية التاريخ درس العمران أو الحياة الاجتماعية

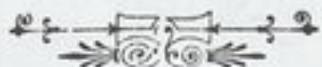
ذكرنا أن للحياة الاجتماعية ثلاثة أشكال متالية هي حالة البداوة وحالة الحرب أو الفتح ثم حالة الحضارة ( الفصل الثاني وما بعده ص ٧٣ من طبع ١٣١١ بالطبعية الأزهرية بصرى ). وقد تعقب ابن خلدون حياة الجماعة منذ البداوة الى الحضارة التي تنشأ في حضنها ويطبعها أسباب الفساد والفناء ، وقد رد هذه الأسباب الى عدم المساواة من حيث الفنى والفقر وذهب فضيلة الشجاعة من قلوب البدو اذا تحضروا ثم الى انفاس تلك القبائل الحديثة العهد بالمدينة في أنواع الملاذ وصنوف الترف

وأن من يقرأ مقدمته الجليلة لا يرتات لحظة عين في أنه تعقب سير المدينة العربية في غرب أفريقيا وجنوب أوروبا منذ البداية الى النهاية ولا يوجد أدل على ذلك من كلامه في العصبية ( ص ٧٩ من الطبعة المذكورة ) وبمحنة في أن نهاية الحسب والمجد والمعظمة الإنسانية في العقب الواحد أربعة آباء ، أى ان الجيل الرابع هو نهاية المجد واعتبار الأربع في رأيه : بان ، وهو الجيل الأول و مباشر وهو الجيل الثاني ومقلد وهو الجيل الثالث وهادم وهو الجيل الرابع ( ص ٨٢ )

ولا ننسى أن ابن خلدون سبق كل علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الوسطى والحديثة ببحثه في أثر الهواء في أخلاق البشر واختلاف أحواهم في الخصب والجوع ( ص ٥٢ وما بعدها ) وهو كذلك أول من بحث في قحط العمran من الأرض وتكلم على أثر الأقاييم في الأخلاق والمدنin وهذه مسائل قد حام حولها بعض فلاسفة اليونان ولكن ابن خلدون أول من وفاها حقها من البحث والانتصار على قدر ما وصل اليه علمه الجغرافي في ذلك الزمان وأهمية هذه البحوث غنية عن البيان لأنها تدلنا على رغبة هذا الحكمي العربي في رد ظواهر الحياة الاجتماعية الى العوامل الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالفعل تحت مشاهدنا .

وما أشد ألما عند قول ابن خلدون انه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كلًا ينبغي استيعابه وتدوينه اما ألم بأطراف المسائل وأحياط بعضها عجزاً منه عن الاحاطة بكلها وانه يترك ما يبقى لمن يجيئ بهـ من العلماء، الأعلام ! يشتد ألما لأن هذا النداء لم يجيء

أحد في العالم العربي ولا في العالم الاسلامي منذ وفاة ابن خلدون في أواسط القرن الخامس عشر للآن ، ولكن يسرنا أن أجا به الكثيرون من علماء أوروبا ويسرا أن كثيرين منهم لم ينسوا فضل هذا الحكم العربي الشرقي ونحن لانرتاب في أن أوجست كومت وقف على مؤلف هذا الحكم وإن كان لم يذكره بكلمة واحدة في كتابه واكتفى بذلك كوندورسيه ومونتسكيو ولا يمكن أن يجهل أوجست كومت فضل ابن خلدون وقد كتب عنه شولز مقالة في المجلة الآسيوية في عام ١٨٢٥ أى قبل ظهور فلسفة أوجست كومت بسبعين سنة وكان كومت اذ ذاك في السابعة والعشرين من عمره . والمجلة المذكورة تنشر في باريس وطنه .



## معارضة (مقارنة)

يُنَبِّئُ ابْنُ خَلْدُونَ وَتَلَمِيذَهُ نِيقولَا مَكِيافِيلِي

نيقولا مكيافيلى فيلسوف اجتماعى سياسى من أهل فلورنسا ولد سنة ١٤٦٩ م وتوفى سنة ١٥٢٧ م . تقلب في عدة مناصب سياسية في جمهورية فلورنسا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . فتولى سكرتيرية ديوان القضاة العشرة فيها أربعة عشر عاماً وبعض العام قام في أثنائها بثلاث وعشرين مهمة سياسية في الأقطار الخارجية ، وإيطاليا يومثذ في آخر المواقف تنازع السيادة عليها ألمانيا وفرنسا والبابا . يعتركون في مدنها وأمارتها ، ويختطفونها لخطف اللصوص بالدهاء أو السيف . غير ما انتسب من الخصم بين حكومة البابا والناهضين للإصلاح ومقاومة تعاليم الكنيسة وكانت أسرة مدینتشي تحارب حزب الشعب تحت طلي الحفاء .

عاصر مكيافيلى هذه الحوادث فاكتتب الحنكة . واعتبر بما رأه وعلمه بالاختبار فوضع علمًا أو فلسفة في السياسة العملية عرفت باسمه ، وألف في التاريخ والسياسة والتسليل والأدب ونظم الشعر وكتب في فنون الحرب ، وأشهر مؤلفاته كتاب (الأمير) ألفه للأمير « لورنزو دي ميديتشي » الكبير

وأختلف العلماء في قيمة ما حواه كتاب الأمير من الحقائق العمرانية والسياسية وهم بين قائل بأن قواعده السياسية ضارة لأنها مبنية على الاستبداد والغدر والخيانة وغيرها من الوسائل الدينية ، وبين من يزعم أنها قواعد صحيحة لابد منها لقيام الدولة . والكتاب مؤلف من ٢٦ فصلاً أوضح فيها أنواع السلطة وطرق الحصول عليها والفرق بين الإمارات الموروثة والمختلطة وضروب الحكومات وأنواع الإمارات المدنية والدينية وأنواع المحاربين وما ينبغي على الأمير اتباعه من الأساليب حتى يستتب له الأمر وتثبت قدمه في السيادة . وفصل في واجبات الأمير نحو الجند وما تدح به الرجال أو تدم من الكرم أو البخل أو القسوة أو الain . وقارن بين محنة الناس للأمير

و خوفهم منه وكيف يكون وفا، الامراء، وكيف يشتهر الامير وكثير من الابحاث السياسية والمعمارية ، ويخلال ذلك تاريخ الامارات الغربية في القرون الوسطى فعمله هذا يشبه ما فعله ابن خلدون قبله بقرنين . ولذلك رأينا أن نقارن بينهما وبين آرائهم في السياسة وال عمران ، فان لفياسوفنا الاجتماعي آراء خاصة في طبائع العمران والسلطة يصح أن تسمى « الفلسفة الخلدونية » ( Khaldounisme ) كما سميت آراء مكيافيلي « الفلسفة المكيافيلىة » ( Machiavellisme )

### كتاب الامير ومقدمة ابن خلدون

أثبتت ابن خلدون آراءه في فلسفة العمران بمقدمته المشهورة كما دون مكيافيلي فلسفته في كتاب ( الامير ) فيحسن لنا المقابلة بين الكتابتين على الاجال . فكتاب ( الامير ) يشتمل على القواعد السياسية والأخلاقية الالازمة لتأييد سلطة الامراء في فصول قدم بيانها ولا يزيد حجمه على ١٥٠ صفحة ، أما مقدمة ابن خلدون فقد أسهبنا في وصفها وتلخيصها في ما سبق من هذه الترجمة ( ص ٢٢٩ ) وفيها مباحث لم يتعرض لها مكيافيلي وبما هي أخرى أصدى لها عرضًا

### أوجه المشابهة بينهما

يتفق مكيافيلي وابن خلدون في ما يعندهما على الكتابة في هذا الموضوع وفي الطريق الذي سلكاه . فان مكيافيلي اتفا به على تدوين تلك القواعد السياسية ما شاهده من اختلال الأحوال في أوروبا وما قاساه بنفسه من المشقة والعذاب في تدبير الدولة ومخالفاة الأخطر المحدقة بها . وهو كاتب سر الدولة يطلع على دخائلاها ويرى ما يتحقق بذلك من الأخطر والمحاذ والدسايس . فدرس ذلك كله وبنى عليه آراءه في كيف يستطيع الامير ثبيت سيادته . وضرب الأمثلة على ذلك بما شاهده من أحوال معاصريه أو قرأه من تاريخ الدول الماضية ، لكنه في كل حال لم يتعد تاريخ أوروبا القديم والحديث ولم يذكر من الشرقيين غير الآراك .

أما ابن خلدون فعاش في بلاد المغرب وعاني مناصبها السياسية والقلمية وعاصر كثيراً من حوادثها وتقلباتها في مراكش وتونس والأندلس ومصر. ودخل في كثير منها بنفسه وأطاع على دخالتها وأسرارها وتولى كتابة السر في بعضها. ونال مقاماً رفيعاً وفوذاً عظيماً وقلبت عليه أحوال شتى ونكب بيت أهله فزادته المصائب عبرة وصقلت قريحته الفلسفية. وكان واسع الاطلاع في التاريخ الإسلامي وما يتعاقب به ففي بوضع تاريخه المشهور. وخطرت له خواطر فلسفية في أحوال العمران دونها في مقدمة ذلك التاريخ قد تقدم ذكرها. فيشبه مكيافيلي في أنه بعث على هذه الفلسفة من مؤثرات الوسط الذي نشأ فيه والأحوال التي عاصرته. ولكنه أيد آراءه في سياسة الدولة بما عرفه من تاريخ الإسلام وسائر الشرق ولم يتعرض ل بتاريخ اليونان والرومان إلا عرضاً في بعض الأماكن.

وقد تشابه الفيلسوفان في كثير من آرائهما في الوزارة وأحوال الموالى والمصطنعين وتجنب المتكلمين. وفي تعليل أسباب سقوط الدولة ونهوضها ووجوب الاعتماد على الجند وغير ذلك مما لا حاجة بنا إلى تفصيله هنا. وإنما نكتفي بذلك كثراً ما اختلفا فيه من القواعد السياسية في تأييد السلطة.

### أوجه الاختلاف بينهما

أساس بحث مكيافيلي في السلطة أنه قسمها إلى جمهورية وملكية كما كانت تقسم بأوروبا في عهده ونسبة ذلك إلى الكنيسة والأسر المطالبة بالسيادة في عصره. وأما ابن خلدون فلا تجد للجمهورية ذكرًا في كتابه ولكن يقسم ضروب السلطة إلى الخلافة والملك والسلطنة والإمارة مما كان شائعاً في الدولة الإسلامية وعلاقة ذلك بالدين والعصبية من أحوال العرب والمسلمين

يرى ابن خلدون أن الدول العامة الاستثناء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق. وأن هذه الدعوة الدينية لا تقوم إلا بالعصبية بين أهل الأنساب (البدو) غير أهل الأمصار (الحضر) لأن هؤلاء عدوان بعضهم على بعض لا تجتمع

كلنهم . وأما البدو فيدافع بعضهم عن بعض بالعصبية وتدافع عنهم مشائخهم وكباراً لهم بما قام في نفوس الكافة لهم من الوفار . ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب . وأنقى بالأدلة على تأييد قوله من تاريخ الاسلام وهي كثيرة لأن الدولة الاسلامية قامت بالدين والعصبية .

وأما مكيافيلي فقد عقد فصلاً في الامارات الدينية (صفحة ١٢٠) بين فيه أن السيادة الدينية تبقى بفضل العادات والرسوم القديمة وهي التي تحمل لأمرائها البقاء في السلطة . ولم يبحث في نسبة الدين الى تأسيس الدول لأن النصرانية لم تنشئ دولة من نفسها . لكنه بحث في كيف وصلت الكنيسة الى تلك القوة الدنيوية في أيامه حتى أرهبت ملك فرنسا وطردته من ايطاليا وقضت على أهل البندقية . وأسد ذلك الى حاجة الأمراء اليها في التنازع بينهم وعندها البأس والقوة . وهو يعتقد أن قيام الدولة وثباتها اما يكون بالجند وعقد فصلاً خاصاً في واجبات الأمير نحو الجند المحارب فقال :

« لا ينبغي للأمير أن يكون له مقصد وفكري ويعنى بدرس أمر سوى الحرب ونظمها وترتيبها لأنها الصنعة الوحيدة الضرورية للذى يأمر وينهى . وفائدةها أنها تحفظ ملك من يولد أميراً وترفع إلى مرتبة الأمراء بعض الناس من الطبقات الأخرى وقد رأينا أن الأمراء الذين يفكرون في الرفاهية أكثر من التفكير في الحرب يفقدون امارتهم والسبب الذى يفقد الأمراء ممالكتهم هو احتقارهم للحرب ، ووسيلة الحصول عليها هي التبحر في علوم الحرب » .

وقد تجد في أراء ابن خلدون ما يرمى الى مثل هذا الفرض . وإنما يختلف الرجالان في كيف تحفظ سيادة الأمراء على رعاياهم . فيرى مكيافيلي ان الوسيلة الفضلى ايقاع الهيبة والرعب في قلوب الرعية وقد جعل ذلك في طريق البحث فقال :

« ومن هذا ينشأ سؤال مهم وهو أيهما أفعى للأمير أن يحب أكثر مما يُخْشى أم يُهاب أكثر مما يُحب ؟ فالجواب أنه ينبغي له أن يكون محبوباً مهيباً وحيث يصعب الجزم بين الحالتين فإذا احتاج الأمير لأحد هما فالأفضل أن يهاب اذ يحقق القول عن

الناس عامة أنهم ينكرن الجليل سريعاً التحول مختلفو الطبائع والغرائز ميالون لاتقاء  
الأخطار ومحبون للكسب »

ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه وإن يعرف بالقصوة لأنّه بدونها لا يستطيع  
أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته (ص ١٤٩) واستشهد على ذلك بهنيدال وغيره  
وعقد مكياقيلي فصولاً في كيف ينبغي أن يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال  
(ص ١٤٠) «إذن فينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقلل  
من طبيته وكيف يستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة»  
وقال (ص ١٤٢) «ويجب عليه أن لا يخشى عار العواقب التي يصعب عليه بدونها  
الاحتفاظ بالملك لأنّ الإنسان إذا أمعن النظر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر  
له أنها فضائل قد تؤدي به إلى الخراب إذا اتبعها . وكثيراً مما يبدو كأنه من الرذائل  
قد يؤدي إلى الخير والسلامة»

ويبحث في الكرم والبخل بالنظر إلى النساء، فكان حكمه «لا ينبغي للملك أن يهتم  
باتهامه بالبخل إذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن  
لا يصير فقيراً محتقرًا وأن لا يصاب بالجشم . فإن رذيلة البخل من الرذائل التي تسهل  
له الاحتفاظ بالسلطة»

وأطلق لقمه العنان في فصل «كيف يكون وفاء النساء» يعني إذا عاهد الأمير  
أحداً على أمر هل يجب عليه الوفاء به ؟ فقال «لا ينبغي على أحد ما يتحقق بالأمراء من  
الثنا، إذا اشتهروا بحفظ الوعود ومراعاة المهدود ولكن تجرب زماننا هذا دلت على أن  
الأمراء الذين لم يراعوا المهدود قاموا بأعمال كبيرة وتمكنوا من تغيير أوهام الناس بذكرهم  
وتغلبوا في نهاية الأمر على النساء، الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساساً لحياتهم»  
ثم فصل الكلام في ذلك وقال إنّ الأمير ينبغي له أن تكون فيه طبيعتنا الأسد والثعلب  
في تلك كالأسد ويختال كالثعلب إلى أن قال «لذا ينبغي للأمير أن يكون ثعلباً ليتلقى  
الحفائر والخبايا وأسداً ليرهب الذئاب . أما من يريد أن يكونأسداً فقط فلا أمل له  
في النجاة . لأنّ كل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ المهدود إذا كانت ضد مصلحة

أو مادامت الأسباب التي دعت للوعد قد أتفقى عهدها . اذا كان الناس كلهم أخياراً فان القاعدة التي ذكرتها تكون لا شك سليمة ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهداً فلست مضطراً لحفظ عهودهم » .

« ثم ان الأمير لا يفقد حيلة شرعية يرکن اليها اذا لم يف بوعده . وأن الأمثال في هذا الباب كثيرة تثبت أن السلم قد تزعزع مراراً وأن الوعود قد نسيت تكراراً عند أمراء لا وفاء لهم . وأن الأمراء الذين استطاعوا تقليد الثلب قد فازوا وانتصروا ولكن من الضروري أن يخفى الرجل هذه الخليقة وأن يكون ماهراً في فن التظاهر بغير شعوره . ثم ان الناس من البساطة يمكن لهم أصحاب حاجات واصحابها أربعن مطیع فلا يعدم الخادع فريته »

واستشهد على ذلك باسكندر السادس لأنه لم يفعل في حياته سوى خداع الرجال قال مكيافيلي « فلم يكن مثله رجلاً قادرًا على تأكيد الأقوال ونشيئتها وال وعد بالإنجاز ولم يكن كذلك أحد مثله أقل وفاء بما وعده . ومع ذلك فإنه فاز على الدوام في خداعه لأنه عرف طبيعة البشر . فليس من الضروري للأمير أن يتصرف حقيقة بكل الفضائل التي سبق الكلام عليها . ولكن من الضروري أن يذاع عنه الاتصال بها . وانني أجسر فأقول أن الاتصال بكل تلك الفضائل خطير ولكن الظهور بالتحلى بها نافع . من الخير لك أن تظهر بالتفوي والأمانة وحب الإنسانية والدين والأخلاق وأن تكون في الواقع كذلك ، ولكن ينبغي أن تكون متنبهاً بحيث اذا اضطررت للتحول إلى الصفات الأخرى كان ذلك بدون مشقة »

هذا أنهم ما يراه مكيافيلي وسيلة لتأييد سلطة الأمراء . أما ابن خلدون فيخالفه أو هو ينافقه في أكثر الموضع :

يرى ابن خلدون أن ارهاف الحمد مضر بالملك مفسد له وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين فأشار بمحسن الملكة والابتعاد عن المف و هذا قوله « أن حسن الملكة تقوم بالرفق فان الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شلهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخداعة . فتخلقاً بها وفدت

بصائرهم وأخلاقهم . وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعت ففسدت الحياة بفساد النبات . وربما أجمعوا على قتله لذلك فقد الدولة ويغزو السياج . وإن دام أمره عليهم وقوره فسدت المصدبة لما قاتلوا أولاً وفند السياج من أصله بالعجز عن الحياة . وإذا كان رفيقاً لهم متتجاوزاً عن سيئاتهم استنادوا إليه ولاذوا به وأشاروا بمحبته واستئذوا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب . وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم فالدافعة بها تم حقيقة الملك . وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التحبيب إلى الرعية »

ويرى ابن خلدون أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحديدة قال « إن خلال الخير هي التي تناسب السياسة والملك لأن الجود له أصل ينبغي عليه وتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير . وفرع يتم وجوده ويكله وهو الخلال ، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمناتها وهي الخلال . لأن وجوده دون متمناته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتقال الخلال الحديدة تقاداً في أهل البيوت والاحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح »

ولولا ضيق المقام لأتبينا بأمثلة أخرى . على أن في كتاب الأمير كثيراً من القواعد الاجتماعية الصحيحة مثل بحثه في الامارات المختلفة وكيف ينبغي للأمير أن يفعل لمنكرين سلطته فيها . فإنه قرر قواعد يحكم العقل بصحتها حالاً ويرى أمثلة منها تحدث كل يوم . وأحكامه في الولايات التي امتلكت بقوة الجيش وآرائه في الامارة المدنية فإن فيها فوائد هامة وغير ذلك .

ونفتخر له بعض سقطاته متى علمنا الوسط الذي كتب فيه كتابه وإنما أردنا المقابلة بين الرجلين لتشابهما في ما كتباه

## ايضاح ابن خلدون

بنبذ من أسلوبه

### رأيه في الفلسفة

لم ندخل ابن خلدون في زمرة فلاسفة الاسلام بوصف كونه فيلسوفاً عقلياً ، فإنه لم يكن كذلك . ولكننا حذرونا حذراً مورخى الأفرينجي الذين اعتبروه من أهل العبرية في علوم الاجتماع والاقتصاد وفلسفة التاريخ لأنّه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكندي واتّهوا بابن رشد

على أن ابن خلدون لم يكن بعيداً عن الفلسفة بل أنه ضرب فيها بسهم وأدرك أوائلها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجاه عقله إلى المباحث الاجتماعية العملية ، فنظر في العالم نظر الفيلسوف في النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقل ، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتاب الأول من تاريخه النفيس كان في ذلك متواضعاً والا فانه يتحقق أن يوصي بحق يفلسفه التاريخ

والإليك نبذة تعرّض فيها ابن خلدون للفلسفة ووصفها بأنها فصل « في إبطال الفلسفة وفساد متحلّها » وفيها دلالة على أسلوبه وطريقته تفكيره قال :

« ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بثأتها ، ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوماً من عقلاة النوع الانساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعملها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الایمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فأنها بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمجمة فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشرعوا به ، وحوموا على اصحابه الفرض منه ووضعوا قانوناً يهتدى به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسوء المنطق

« ثم يزعمون أن السعادة في ادراك الموجودات كلها ما في الحسن وما وراء الحسن بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذي فرعوا عليه قضياً انظارهم ، أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحسن ثم ترق ادراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحسن في الحيوانات ، ثم أحسوا

من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادرا كهم فقضوا على الجسم العالى الساوى بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندهم أن يكون للملك نفس وعقل كما للانسان ، ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر ، تسع مفصلة ذاتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويزعمون أن السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتحلتها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الاعمال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عندهم هو معنى النعيم والمعذاب في الآخرة الى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم

«وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها دون عامتها وسطر بحاجتها فيما بلغنا في هذه الاحداث هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونيا من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون ويسمونه المعلم الأول على الاطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدم في الامليات

«ثم كان من بعده في الاسلام من أخذ بذلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل الا في القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضل الله من من تحمل العلوم وجادلوا عنها واحتلقو في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لمهد سيف الدولة وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لمهد نظام الملك من بني بويه باصبهان وغيرها

«واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا إليه باطل بمجموع وجهه ، فاما أسناده الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفاءه به في الترقى الى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك «ويمخلق ما لا تعلمون» و كانواهم في اقصى اقام على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بثابة الطبيعين المقتصرین على اثبات الاجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمه الله شيء ، وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات و يعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض .

«أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصورة أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقوية كافية لزعمهم وبما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بعوادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلى للخارجي الشخصى الالهي إلا ما يشهد له الحسن من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فإن اليقين الذى يحدهونه فيها ؟ وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المقولات الاولى المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المقولات الثانية التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينياً بثبات المحسوسات اذ المقولات الاولى أقرب إلى مطابقة الخارج لکمال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعاوام في ذلك إلا أنه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك اعلم ما لا يعنيه فإن مسائل الطبيعتيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا ( ١ ) فوجب علينا تركها

«أما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسن ، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهى وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذاتها مجهرة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكّن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بمحاجب الحسن بينما وبينها فلا يأتي لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه

« وقد صرّح بذلك محققون حيث ذهبوا إلى أن مالا مادة له لا يمكن البرهان عليه لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كيرلس أفالاطون «إن الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وإنما يقال فيها بالاحق والالهي» يعني الفلان ، وإذا كان إنما نحصل بعد التعب والنصب على الفلان فقط فيكتفينا الظن الذي كان أولاً فائي فائدة لهذه العلوم والاشغال بها ونحن إنما عنايتها بتحصيل اليقين فيها وراء الحسن من الموجودات وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندم .

«أما قوله ان السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين أحدهما جسماني والآخر روحيانى ممزوج به وكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية إلا أن المدارك الروحانية

يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة ، كيف يتوجه بما يصره من الضوء وما يسمعه من الأصوات ، فلاشك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وانما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة والمتضوقة كثيراً ما يعنيون بحصول هذا الادراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة امامة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغر والموانع الجسمانية فيجعل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم

« فاما قوله أن البراهين والا أدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه باطلاً كارأيته ، اذ البراهين والا أدلة من جملة المدارك الجسمانية لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ، ونحن أول شيء نعني به في تحصيل هذا الادراك إمامته هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازعة له قادحة فيه

« وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب «الشفاء والاشارات والنجاء» وتلاخيس ابن رشد للفلس من تأليف أرسطو وغيره يعبر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستند في ذلك ما ينقلونه عن ارسطوا والفارابي وابن سينا « ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة » والعقل الفعال عند عدم عبارة عن أول رتبة يكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمي ، وقد رأيت فساده (؟ ! )

« وانما يعني ارسطو وأصحابه بذلك الاتصال والادراك ، ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس ، وأما قوله أن البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها باطل أيضاً ، لأننا انما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركا آخر للنفس من غير واسطة وانها تتوجه بادراكها بذلك ابتهاجا شديداً ، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الاخروية ولا بد ، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة

« وأما قولهم أن الإنسان يجد السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه  
فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الاوهام والاغلاط

« وأما قولهم أن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه واصلاحها بلا بحسب المحمود من الخلق  
وبحسبة المذموم فامر مبني على أن ابتهاج النفس بادراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة  
لم يعود بها ، وقد بینا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية  
في هذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني  
فقط ، وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها فامر لا يحيط به مدارك المدركون ،  
وقد تنبه لذلك ابن سينا فقال في كتاب (المبدأ والمفاد) « ان المعاد الروحاني وأحواله  
هو ما يتوصل إليه بالبراهين القليلة والمقاييس لأنّه على نسبة طبيعية محفوظة ومتيرة  
واحدة فلنا في البراهين عليه سعة ، وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان  
لأنّه ليس على نسبة واحدة وقد بسطه لنا الشريعة الحقة الحمدية فنینظر فيها ولنرجع  
في أحواله إليها » اهـ كلام ابن سينا

« في هذا العلم كارأيته غير واف بمقاصده التي حوموا عليها مع ما فيه من خالفه الشرائع  
الا أنه وإن كان غير واف بمقصوده فإن قوانينه أصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه  
هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وأرائهم ومضارها ما علّمت فليكن  
الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطيها » اهـ .

## ٩ — اخوان الصفا

كان الفلسفة في العصر العباسي شأن عظيم ، فاشتغل بها أكثر الذين عنوا بعلوم القدما ، لا سيما الأطباء منهم وكان الفلسفة في هذا العصر متهماً بالاخلاص والمعتليل وكان الانساب إلى الفلسفة مرادفاً للانساب إلى الكفر ، وشاعت الفحمة على الخليفة المأمون ، لأنَّه كان السبب في تقليل الفلسفة إلى اللغة العربية حتى قال فيه ابن تبيه « ما أظن الله يغفل عن المأمون ، ولا بد أن يعاقبه على ما أدخله على هذه الأمة ! »

### أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا

فاضطر أصحاب الفلسفة إلى التستر فألفوا الجمعيات السرية لهذا الغرض وأشهرها جمعية اخوان الصفا ، تألفت في بغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة ، وقد ذكرها من أعضائها خمسة هم :

- (١) أبوسلمان محمد بن عشر البستي ، ويعرف « بالقدسى »
- (٢) أبوالحسن علي بن هارون الزنجاني
- (٣) أبواحمد المهرجاني
- (٤) العوف
- (٥) زيد بن رقاعه

وكانوا يجتمعون سراً ويتباخرون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة ابحاث فلاسفة الاسلام ، بعد اطلاعهم على آراء اليونان والفرس والهند ، وتعديلها على ما يتضمنه الاسلام

وأساس مذهبهم « أن الشريعة الاسلامية تدنس بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتمادية ، وأنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الحمدية فقد حصل انكال »

### رسائلهم الفلسفية

وقد دونوا فلسفتهم هذه في اثنين وخمسين رسالة ، سموها رسائل «اخوان الصفا» وكتموا أسماءهم ، وهي تمثل الفلسفة الإسلامية على ما كانت عليه في إبان نضجها ، وتشمل النظر في مبادئ الموجودات وأصول الكائنات إلى ضد العالم فالهيواني والصورة وماهية الطبيعة والأرض والسماء، ووجه الأرض وتغيراته والكون والفساد والآثار العلمية والسماء، والعلم وعلم النجوم وتكوين المعادن وعلم النبات وأوصاف الحيوان ومسقط النطة وكيفية ربط الناس بها وتركيب الجسد والخاس والمحسوس والعقل والمعقول والصناعات العلمية والعملية والعدد وخواصه والهندسة والموسيقى والمنطق وفروعه واختلاف الأخلاق وطبيعة العدد وأن العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير ( وهذه هي نظرية « هربت سبنسر » في علم الاجتماع ) والأكوار والأدوار وماهية العشق والبعث والنشور وأجناس الحركات والعلل والمعلومات والحدود والرسوم وبالجملة فقد ضمّنوها كل علم طبيعي أو رياضي أو فلوفي أو طبقي أو عقلي

ويظهر من امعان النظر في تلك الرسائل ، أن أصحابها دونوها بعد البحث الدقيق والنظر الطويل وفي جملة ذلك ، آراء لم يصل أهل هذا الزمان إلى أحـن منها ، وفيها بحث مستفيض من قبيل نظرية النشوء والارتفاع

وكان المغتزلة ومن جرى بعراهم يتناقلون هذه الرسائل ويتدارسوها ويحملونها معهم سراً إلى بلاد الإسلام ولم تمض مائة سنة على كتابتها حتى دخلت بلاد الأندلس على يد أبي الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي

وأبو الحكم هذا عالم من أهل قرطبة رحل إلى الشرق للتجربة في العلم ، على جاري عادة الأندلسيين ، فلما عاد إلى بلاده حمل معه الرسائل المذكورة وهو أول من أدخلها إلى الأندلس فما لبث أن انتشرت هناك حتى تناولها أصحاب العقول البحاثة وأخذوها في درسها وتدبرها

وطبعت في ( ليزج ) سنة ١٨٨٣ م وفي ( بومباي ) سنة ١٨٨٦ م وفي مصر سنة ١٨٨٩ م ونقلت إلى الهندستانية وطبعت في لندن سنة ١٨٦١ م

تلخص فلسفة اخوان الصنف في اثنين وخمسين رسالة مقسمة على أربعة أقسام :

القسم الأول — أربعة عشرة رسالة رياضية تعليمية

القسم الثاني — سبعة عشرة رسالة جسمانية طبيعية

القسم الثالث — عشر رسائل نفسانية عقلية

القسم الرابع — احدى عشرة رسالة ناموسية آلهية

### القسم الأول في الرسائل الرياضية التعليمية

الرسالة الأولى في العدد

» الثانية في الهندسة

» الثالثة في النجوم

» الرابعة في الموسيقى

» الخامسة في الجغرافيا

» السادسة في النسب

» السابعة في الصنائع العلمية

» الثامنة في « العمليات»

» التاسعة في بيان اختلاف الأخلاق

» العاشرة في اياغوجى

» الحادية عشرة في قاططغوريات

» الثانية عشرة في بارمينيانس

» الثالثة عشرة في انلولوطيقا الأولى

» الرابعة عشرة في انلولوطيقا الثانية

### القسم الثاني

الرسالة الأولى في الميولى والصورة

» الثانية في السماء والعالم

- الرسالة الثالثة في الكون والفساد  
 » الرابعة في الآثار العلوية  
 » الخامسة في كيفية تكون المعادن  
 » السادسة في ماهية الطبيعة  
 » السابعة في أنواع النبات  
 » الثامنة في أصناف الحيوان  
 » التاسعة في تركيب الجسد  
 » العاشرة في الحواس والمحسوس  
 » الحادية عشرة في مسقط النطفة  
 » الثانية عشرة في معنى قول الحكمة «إن الإنسان عالم صغير» وهو «معنى العالم الكبير»  
 » الثالثة عشرة في كيفية نشر الأنسنة الجزئية  
 » الرابعة عشرة في بيان طاقة الإنسان  
 » الخامسة عشرة في ماهية الموت والحياة  
 » السادسة عشرة في ماهية اللذات والألام الجسمانية والروحانية  
 » السابعة عشرة في علل اختلاف اللغات

### القسم الثالث

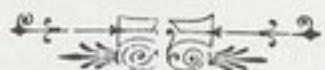
- الرسالة الأولى في المبادئ العقلية على رأى الفيثاغوريين  
 » الثانية في المبادئ العقلية على رأى أخوان الصفا  
 » الثالثة في معنى قول الحكمة «إن العالم إنسان كبير»  
 » الرابعة في العقل والمعنى  
 » الخامسة في الأكوار والأدوار واختلاف القرون والأعصار  
 » السادسة في ماهية العشق  
 » السابعة في ماهية البعث  
 » الثامنة في كمية أنواع الحركات  
 » التاسعة في العلل والمعلولات  
 » العاشرة في الحدود والرسوم

### القسم الرابع

الرسالة الأولى في الآراء والمذاهب في البيانات الشرعية الناموسية والفلسفية

- » الثانية في ماهية الطريق إلى الله عز وجل
- » الثالثة في بيان اعتقاد أخوان الصفاء وخلان الوفاء
- » الرابعة في كيفية عشرة أخوان الصفاء وخلان الوفاء
- » الخامسة في ماهية الإيمان
- » السادسة في ماهية الناموس الالمي
- » السابعة في كيفية الدعوة إلى الله عز وجل
- » الثامنة في كيفية أفعال الروحانيين
- » التاسعة في كمية أنواع السياسات وكيفيتها
- » العاشرة في كيفية نضد العالم بأسره
- » الحادية عشرة في ماهية السحر والعزم

وخلاصة فلسقتهم في رسالة جامعة لما في الرسائلتين والخمسين



## في كيفية عشرة اخوان الصفا وتعاون بعضهم بعضًا

سبق ان قلنا أن اخوان الصفا كانوا يجتمعون سرًا، ويتأبّثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص ولما كان هذه الجماعة دستور اتبّعوه في حياتهم وأرادوا تعميمه بين من كان على شاكلتهم فيسائر الأقطار فقد أردنا أن نلخص هذا القانون لما فيه من الحكمة التاريخية

فقد فرضوا على من كان منهم من الجماعات أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة لا يدخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم وينبغى أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس والحس والمحسوس والعقل والمعقول والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتزييلات النبوية ومعانٍ ما يتضمنها موضوعات الشريعة، وينبغى أيضًا أن يتذاكروا العلوم الرياضية الأربع وهي العدد وال الهندسة والترجمة والتأليف

وأما أكثر عناياتهم وقصدهم فينبغي أن يكون البحث عن العلوم الالهية التي هي الغرض الأقصى، وبالجملة ينسن لهم أن لا يعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذهب، لأن رأي اخوان الصفا ومذهبهم يستفرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية من أوها إلى آخرها ظاهرها وباطتها وجليها وخفيها بغيرها من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعملة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة محبيطة جواهرها المختلفة وأجنامها المتباينة

## مصادر علوم اخوان الصفا

وقد ذُكر اخوان الصفا في رسالتهم الثانية أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء وال فلاسفة من الرياضيات والطبيعيات الثاني الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء، مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها

من صحف الأنبياء المأكولة معانيها بالوحى من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية والثالث الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجراها وتصارييف الزمان واستحالة الأarkan وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدي البشر ، كل هذه صور وكنيات وألات على معانى لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معانى بواطنها من لطيف صفة البارى جل ثناؤه

والرابع الكتب الالهية التي لا يسمى إلا المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرام بررة وهى جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصارييفها للأجسام وتحريكها لها وتدبرها إياها ومحكمتها عليها واظهار أفعالها بها ومنها ، حالاً بعد حال في مهر الزمان وأوقات القرارات والأدوار والمحطاط بعضها تارة الى قعر الأجسام وارتفاع بعضها تارة من ظلمات الجميان وابتعاثها من نوم الغفلة والنسيان وحشرها الى الحساب والميزان وجوازها على الصراط ووصولها الى الجنان أو حبسها في دركاتها الهاوية وال Nirvan أو مكثها في البرزخ أو وقوفها على الاعراف

### آراءهم في الصداقة

وينبغي لأخوان الصفا اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً أن يعتبر أحواله ويعرف أخباره ويجرب أخلاقه ويسأله عن مذهبة واعتقاده ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا

واعلم بأن شر الطوائف كلها من لا يؤمن بيوم الحساب وشر الأخلاق كبر البليس وحرص آدم وحسد قايل وهى أمهات العاصي وأعلم بأن الناس مطبوعون على أخلاقهم بحسب اختلاف تركيب أجسادهم

واعلم بأن من الناس من هو مطبوع على خلق واحد أو عدة من أخلاق محمودة ومذمومة .

فينبغي لك اذا أردت أن تتخذ صديقاً أو أحناً أن تنتقده كما تنتقد الدرام والدنانير والأرضين الطيبة التربة للزرع والغرس وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويع وشراء المالك والأمتة التي يشترونها

وأعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويتدلس عليك بشبه المواقف ويظهر لك الحبة ، وخلافها في صدره وضميره

واعلم بأن الإنسان كثير التلون قليل الثبات على حال واحد وذلك أنه قل من الناس من تحدث له حال من أحوال الدنيا أو أمر من أمورها إلا ويمدح له خاقن جديد ومحبة أخرى ويتغير خلقه مع أخوانه ويتلون مع أصدقائه إلا إخوان الصفا الذين ليست صداقتهم خارجة من ذاتهم إنما هي قرابة رحم ، ورحمهم ما من يعيش بعضهم بعض ويرث بعضهم بعضاً وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة فكيفاً تغيرت حال الأجداد بحقيقة فلنفس لا تغير ولا تبدل

وخلصة أخرى أن أحدهم إذا أحسن إلى أخيه إحساناً فلا يمن عليه به لأنه يرى وبعتقد بأن احسانه إلى نفسه كان ، وإن أساء إليه أخيه لم يستوحش منه لأنه يرى بأن ذلك كان منه إليه فمن اعتقاد في أخيه مثل هذا واعتقد أخيه فيه مثل ذلك فقد أمن كل واحد من أخيه غالاته أن يتغير عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه

وأعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويدلسون بأهل الدين : لا الفلسفة يعرفونها ، ولا الشريعة يتحققونها ويدعون مع هذا معرفة حقائق الأشياء وينتعطون النظر في خفيات الأمور الغامضة بعيدة وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم ولا ييزرون الأمور الجلية ولا يفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول ، ثم ينظرون في الظفرة والفلقة والجزء الذي لا يتجزأ ، فأخذتهم يأنسي فائهم الدجالون .

فإذا كان الأمر كما وصفت فينبغي لك أيها الأخ أن لا تشغل باصلاح المشائخ

اُهْرَمَةُ الَّذِينَ اعْتَقَدُوا مِنَ الصَّبَى أَرَاءً فَاسِدَةً وَعَادَاتٍ رَدِيَّةً وَأَخْلَاقًا وَحْشِيَّةً فَانْهُمْ يَتَّبِعُونَكُمْ ثُمَّ لَا يَنْصَلِحُونَ، وَلَكُنْ عَلَيْكُم بِالشَّابِ السَّالِي الصَّدُورُ، وَأَعْلَمُ بِأَنَّ اللَّهَ مَا بَعَثَ نَبِيًّا إِلَّا وَهُوَ شَابٌ وَلَا أَعْطَى لِعَبْدٍ حِكْمَةً إِلَّا وَهُوَ شَابٌ، كَمَا ذَكَرْتُمْ وَمَدْحُومُمْ قَالَ (أَنَّهُمْ فَتِيَّةٌ آتَيْنَا بِرَبِّهِمْ وَزَدْنَاهُمْ هَدِيًّا) وَكَمَا قَالَ (إِنَّا سَمِعْنَا فَتِيَّةً يَذَكِّرُهُمْ يَقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ) وَقَالَ أَيْضًا (وَقَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ) وَاعْلَمُ بِأَنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بَعْثَةَ اللَّهِ فَأَوْلُ مَنْ كَذَبَهُ مُشَائِخُ قَوْمِهِ

### مراتب اخوان الصفا النفسية

وَاعْلَمُ أَنْ قُوَّةَ نُفُوسِ اخوان الصفا عَلَى أَرْبَعَةِ مَرَاتِبِ

**الأُولى** — صفا، جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور وهي مرتبة أرباب ذوى الصناعات في مدینتها التي ذكرت في الرسالة الثانية وهي القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الجسد

**الثانية** — هي مرتبة الرؤساء ذوى السياسات وهي مراعاة الاخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة وهي القوة الحكيمية الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثة سنين من مولد الجسد وهم الذين نسميهم **الأخيار والفضلاء**.

**الثالثة** — فوق هذه وهي مرتبة الملوك ذوى السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العنداد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق والاعاف والمداراة في اصلاحه وهي القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة وهم الذين نسميهم **اخواننا الفضلاء الكرام**

**الرابعة** — فوق هذه وهي التي ندعوا اخواننا كلهم في أعلى مرتبة كانت وهي التسلیم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً وهي قوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد وهي المهدية للمعاد والمفارقة للهبيولي وعليها تنزل قوة المراج و بها تتصعد الى ملکوت السما، فتشاهد أحوال القيامة منبعث والنشر والختير والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومحاورة الرحمن وبهذا أشار فيثاغورس في

الرسالة الذهبية في آخرها «أنك اذا فعلت ما أوصيك ، عند مفارقة الجسد تبقى في الماء  
غير عائد الى الانسية ولا قابل للموت »

وأعلم بأن المطلوب من المدعون الى هذا الأمر أربعة أحوال :  
أولها — الاقرار بحقيقة هذا الأمر

ثانيها — التصور لهذا الأمر بضروب الأمثال بالوضوح والبيان

ثالثها — التصديق له بالضمير والاعتقاد

رابعها — التحقيق له بالاجتهاد في الأعمال المشاكلة لهذا الأمر



## ﴿ إيضاح لفلسفة اخوان الصفا ﴾

### الفلسفة الأخلاقية في نظر اخوان الصفا

وقد اعتمدنا في تلخيصها على الرسائلتين الرابعة والتاسعة من الجزء الاول والثانية من الجزء الثاني وال السادسة من الجزء الثالث

تكلم اخوان الصفا في الرسالة الرابعة من الرياضيات في علم الموسيقى وأثره في تمذيب النفس واصلاح الاخلاق ، وقد صرحو بان ليس غرضهم في هذه الرسالة تعلم الغناء وصنعة الملاهي بل غرضهم معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفتهما يكون الحدق في الصنائع كلها ، وان من الاصوات والالحان والنغمات ما له في النفوس تأثيرات كتأثيرات صناعات الصناع في الهيوليات الموضوعات في صناعاتهم ، فن تلك النغمات والاصوات ما يحرك النفوس نحو الاعمال الشاقة وينشطها ويقوى عزماها وهي الالحان المشجعة التي تستعمل في الحروب ولا سيما اذا غنى معها بأيات موزونة ، ومن الايات الموزونة أيضا ما يشير الى احقاد الساكنة ومحرك النفوس الساكنة فمن اجل هذا كانت الالحان والموسيقى تستعمل عند كل الام في الحزن والسرور وتارة في بيوت العبادة والأسواق وعند الراحة والتعب ، ويستعملها الرجال والنساء والعامّاء ، ويستعملها الجماليون للخداء في الاسفار ، والصيد عند حيد المداج والقطا

وان الاصوات نوعان : حيوانية ، وغير حيوانية . كصوت الحجر والخديد والرعد والطبل والمزامير ، والاصوات الحادة والغليظة متضادة ولكن اذا كانت على نسبة تأليفية اختلفت وامتزجت وصارت لحنًا موزوناً واستلذتها المسامع ، وان الحكماء قد صنعوا آلات وأدوات كثيرة لنغمات الموسيقى ، واعلم بأنه ان لم يكن لحركات اشخاص الافلاك اصوات ولا نغمات لم يكن لأهلها فائدة في القوة السامعة ، ويوجد في طباع الصبيان اشتياق الى احوال الاباء والامهات ، وفي طباع التلامذة والمعتمدين اشتياق الى احوال الاساتذة والمعتمدين ، وفي طباع العامة اشتياق الى احوال البلوغ ، وفي طباع العقلاء اشتياق الى احوال الملائكة وتشبه بهم كما ذكر في حد الفلسفة لمنها التشبه بالله بحسب طاقة الانسانية ، ويقال ان فيثاغورس الحكيم سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الافلاك والكواكب فاستخرج بمحنة فكره اصول الموسيقى ونغمات الالحان

ثم اعلم ان غرض الانبياء في وضفهم الشرائع هو صلاح الدين والدنيا وغضفهم الاقصى  
نجاة النفوس من محنة الدنيا وشقاؤة اهلها

واعلم بأن تأثيرات نفثات الموسيقار في نقوس المستمعين مختلفة الانواع ولذة النفوس منها وسرورها بها تكون بحسب مراتبها في المعرف وبحسب معشوقاتها المألوفة من المحسن واعلم ان أخلاق الناس وطبائعهم مختلف من أربع جهات  
 الاولى : من جهة اخلاط أجسادهم ومزاج اخلاقها  
 الثانية : من جهة ترب بلدانهم واختلاف أهويتها  
 الثالثة : من جهة نشوئهم على ديانات أبائهم ومعاميهم وأسانتهم ومن يربهم ويؤديهم  
 الرابعة : من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول مواليدهم ومساقط نطفتهم  
 واعلم ان مراتب النفوس ثلاثة أنواع : فنها مرتبة الانفس الانسانية ، ومنها ما هي فوقها ، ومنها ما هي دونها

فالتي هي دونها سبع مراتب ، والتي فوقها سبع أيضاً وحملتها خمس عشرة مرتبة ، والعلوم من هذه المراتب خمس منها اثنان فوق رتبة الانسانية وهي رتبة الملكية والقدسية ، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمة ، ورتبة القدسية هي رتبة النبوة الناموسية ، واثنان دونها وهي مرتبة النفس النباتية والحيوانية

وان من الأخلاق والقوى ما هو منسوب الى النفس النباتية الشهوانية ، وما هو منسوب الى النفس الحيوانية الفضدية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الانسانية الناطقة ، ومنها ما هو منسوب الى النفس العاقلة الحكيمية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الناموسية الملكية .  
 ثم تدرج اخوان الصفاء من هذه الفصول الى نظرية كون العالم انسان كبير ، وكون الانسان عالم صغير ، وهي النظرية التي قال بها بعض فلاسفة اليونان وأشار اليها ابن سينا في قوله ان الانسان اعظم في العالم الاكبر واتخذها « سبنسر » أساساً لبحثه في علم الاجتماع ، فقالوا في بيان معرفة قول الحكماء ، ان العالم انسان كبير ، انهم يعنون بالعالم السموات والارضين وما بينهما من الخلق اجمعين وانهم يرون جسم واحداً يجمع افلاكه واطيابه معاً وذراته وأركان أماته ومولاداتها ، ويرون أيضاً ان له نفساً واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمها كـ سريان نفس الانسان الواحد في جميع أجزاء جسده

وقد حاول اخوان الصفاء في رسالة الثانية من الجزء الثاني الموسومة « بالسماه » والعالم في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق » أن يذكروا صورة العالم ويصفوا كيفية تركيب جسمه كما وصف في كتاب التشريح ترتيب جسد الانسان ، ثم وصفوا في رسالة أخرى ماهية نفس العالم وكيفية سريان قواها في الاجسام التي في العالم من أعلى الفلك المحيط الى

متهى مركز الارض، ثم يبنوا قرون حركاتها واظهار افعالها في أجسام العالم بعضها في بعض وقد أتوا في ذلك بتمثيل بين حركات الافلاك حول الارض كاختلاف دور الطائفيين حول البيت الحرام (ص ٢٦ جزء ٢ من رسائل اخوان الصفا)

وشرحوا معنى القيامة بأنه اذا فارقت النفس الجسد قامت قيامتها ، قال محمد (ص) « من مات فقد قامت قيامته » انا أراد قيام النفس لا الجسد ، لأن الجسد لا يقوم عند الموت بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده

وقالوا ان النفس اذا فارقت هذا الهيكل فليس يبقى معها ولا يصحبها من آثار هذا الجسد الا ما استفادت من المعرف الربانية والاخلاق الجليلة ، فإذا رأت تلك الصورة فرحت بها وذلك ثوابها ونعمتها

وجعلوا الرسالة السادسة من الجزء الثالث مقصورة على البحث في ماهية العشق ومحبة النفوس والمرض الالهي ، وكثير من الحكماء وصفوا أعراض هذا المرض مما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول الجسم وغور العيون وتواتر النبض والانفاس الصعداء ، وقالوا انه جنون الهوى ، والاطباء يسمونه (مايلخولي) وقال بعضهم « العشق هو شدة الشوق الى الاتحاد » ولمذا أى حال يكون عليها العاشق يتحقق حالاً أخرى أقرب منها ولماذا قال الشاعر :

أعانتها والنفس بعد مشوقة إليها وهل بعد العناء تداني  
وأثر فها كي تزول صبائقي فيزداد ما ألقى من الميكان  
كان فؤادي ليس يشفي غديله سوى أن ترى الزوجين يتزوجان

ان كثيراً من الناس يظنون ان العشق لا يكون الا لأشياء الحسنة حسب ، وليس الامر كما ظنوا فقد قيل « يارب مستحسن ما ليس بالحسن » ولكن العلة في ذلك هي الاتفاقات التي بين العاشق والمثوقي وهي كثيرة ، منها المناسبات بين كل حسنة ومحسوستها ثم اعلم انه من ابتلى بعشق شخص من الاشخاص ومرت به تلك الحسن والاهوال وعرضت له تلك الاحوال ، ثم لم تتبه نفسه من نوم غفلتها فيتسلى ويفيق أو نسي وابتلى من بعد بعشق ثان لشخص آخر فأن نفسه نفس غريبة في عمائمها سكري في جهازها

والفرق بين الخاصة وال العامة ، ان العامة اذا رأى مصنوعاً حسناً أو شخصاً منينا  
تشوق نفوسهم الى النظر اليه والقرب منه والتأمل فيه ، وأما الخواص فتشوق نفوسهم  
الى الصانع الحكيم والمبدع العليم والمصور الرحيم »

الى هنا انتهاء ما أردنا تأخيذه من الاخلاق في فلسفة اخوان الصفاء ، وهي كما يرى  
القارئ من الحكمة والتصوف ، والفلك والرياضيات

ولما كانت فلسفة اخوان الصفاء تمثل فترة من تاريخ الفلسفة الاسلامية وكانت مؤلفاتهم  
كاملة الشكل لا ينقصها الا الضبط والتعليق وبعض التفسير فيما جبنا لو أعيد طبعها في  
مصر طبعاً جيداً تكون حلقة جليلة في سلسلة آثار فلسفه الاسلام .



## ١٠ - ابن الهيثم

أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم أصله من البصرة ، وانتقل منها الى الديار المصرية وأقام بها الى آخر عمره كما فعل ابن خلدون

وكان من نوابع أهل عصره في العلوم الرياضية ، واشتغل بالفلسفة فلخص كثيراً من كتب ارسطو وشرحها

وكان كذلك طبيباً ولخص بعض كتب جالينوس ، وكان خبيراً بصناعة الطب علمًا ولكنه لم يباشرها عملاً ولم يتدرّب على فنون المداواة والجراحة

وروى علم الدين قيسير بن أبي القاسم بن عبد الغنى بن مسافر الحنفى المهندس ان ابن الهيثم كان موظفاً بالبصرة وكانت وظيفته تعيقه عن النظر في الحكمة والاشتغال بالفلسفة ، فأراد أن يتجرد عن الشواغل التي تمنعه من النظر في الفلسفة ففلاه بالجنون واستمر على ذلك مدة فصرفه الحكومة من المنصب الذى كان في يده

وكان ابن الهيثم من مواليد نصف المائة الرابعة فانه ولد في سنة ٣٥٤ هـ وتوفى في سنة ٤٣٠ هـ

وبعد أن خرج من منصبه في البصرة سافر الى مصر ، وهى ما زالت ملحة كل عالم وأديب من قديم الزمان الى وقتنا هذا ، فأقام بالقاهرة في الجامع الأزهر ، وكان يعيش من نسخ « إقليدس » و « الجسطي » وبيعهما وبقي كذلك الى آخر عمره وما كان في مصر بلغ الحاكم بأمر الله وهو سلطانها اذ ذاك خبر ابن الهيثم ، وكان الحاكم بأمر الله الفاطمى العلوى الذى وصفه بعض المؤرخين بالجنون وكفره البعض الآخر وحار الجميع في كيفية اختفائه قبل موته ، يميل الى الحكمة ، فلما سمع بابن الهيثم وما هو عليه من الحذق والبراعة والاقان في الفلسفة والرياضية والهندسة تاقت نفسه الى رؤيته

ومما زاد شوق الحاكم الى ابن الهيثم انه سمع قللاً عن ذلك المهندس البصري انه قال قبل أن يقدم الى الديار المصرية « لو كنت بضر لعملت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ، فقد بلغنى انه ينحدر من موضع عال هو في طرف الاقليم المصري »

وهنا يعلل جمال الدين أبو الحسن بن القفعى في كتابه ( تراجم الحفقاء ) ويؤيد هذه ابن أبي أصيبيعة سبب ظاهر ابن الهيثم بالجنون في البصرة وسعيه في التخلص عن وظيفته في وطنه ، وان ذلك لم يكن لأجل الانقطاع للفلسفة حسب ، لأن الحاكم بأمر الله لما قات اليه عبارة الهيثم الخاصة بمشروع هندسة الري في الأراضي المصرية ، ازداد شوقاً الى رؤية « ويبلوكس » ذلك الزمان وسير اليه سرًا جملة من المال قبل أن تخالق المصارف ، ورغبه في الحضور

فسار ابن الهيثم الى مصر بعد أن مهد لرحلته السبيل بادعاء الجنون ، فلما بلغ مصر خرج الحاكم بأمر الله للقائه والتقيا بقرية على باب القاهرة اسمها الخندق وموضعها الآن الضاحية المعروفة باسم ( كوبرى القبة ) وأمر الحاكم بازالة واكرامه واحترامه فأقام ابن الهيثم في تلك الضيافة الملكية فيها استراح من وعاء السفر  
ثم طالبه الحاكم بإنجاز ما وعد به من أمر النيل

ولم يكن ابن الهيثم يقصد سوى صنع خزان في موضع ( خزان اسوان ) قبل أن يفكر فيه المهندسون المصريون والغربيون لا سيما الأنجلترا منهم عشرة قرون . فسافر ابن الهيثم ومعه جماعة من أهل فن العمارة ليستعين بهم على هندسته التي خطرت له ولما سار الى الاقليم ببطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهي على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتغلت عليه من أشكال مجاوية ومثل هندسية وتصوير معجز تتحقق أن الذي كان يقصده ليس يمكن فان من تقدمه في العصور الخالية لم يعزب عن عقوتهم علم ما عالمه ولو أمكن لفعلوه فانكسرت هته ووقف خاطره ووصل الى الموضع المعروف بالجنادل قبل مدينة ( اسوان ) وهو موضع

مرتفع ينحدر منه ماء النيل فعاينه وبشره واحتبره من جانبيه فوجد أمره لا يسير على موافقة مراده وتحقق الخطأ والغيبة عما وعد به وعاد خجلاً ومنخذلاً، واعتذر للحاكم بأمر الله قبل الحكم عذرها وولاه ديواناً فتولاً رهبة لا رغبة

وعندنا أن ابن الهيثم لم يشعر بالحقيقة بسبب ما رأه من آثار المصريين القدماء، فان جمال تلك الآثار وجلالها واتقان صنعها لا دخل له في مشروع هندسي ولا نظن ان خبر تلك الآثار ووصفها كان يخفى على ابن الهيثم في وطنه ، ولكن السبب الحقيقي الذي قعد بهمة ابن الهيثم عن الشروع في هذا العمل الجليل هو ما عاينه بنفسه من صعوبة مباشرته وكثرة نفقاته، وعدد ما ينبغي له من الأيدي العاملة والآلات المعدنية الضرورية لاحفر والبناء، في مجرى النهر وما يقتضيه ذلك من تحطيم الصخر في الموضع المعروف بالجنادر

ولا بد ان ابن الهيثم قدر بالمعاينة ما يحتاجه هذا العمل فأحجم عنه لما ظنه يحتاج إليه من النفقات الباهظة وأهل الفنون الماهرین ، وكانت مصر في ذلك العهد فقيرة في المال والرجال فسالك ابن الهيثم مسلك الرجل الحكيم وامتنع عن العمل في أوله وهذا أفضل مما لو أنه شرع فيه ثم توقف في وسطه ، فكان يجلب على البلاد غرماً وهي تنتظر منه غنماً فلما عاد وتولى الديوان المصرى تحقق له الغلط في تلك الولاية لأن الحكم كان كثير الاستحالة مريقاً للدماء بغير سبب أو بأضعف سبب من خيال يتخيله ، فأجال ابن الهيثم فكره في أمر يخالص به فلم يجد طريقاً إلى ذلك إلا الذي جاؤه وهو في البصرة عند ما أراد النزوح إلى مصر، فنفأه بالجنون وشاع خبره فعين له الحكم فيما ومحز على أمواله لمصلحته وجعل برسمه من يخدمه وقيدوه وتركوه في موضع من منزله

وما زال ابن الهيثم على ذلك إلى أن تتحقق وفاة الحكم فاظهر العقل وعاد إلى ما كان عليه وخرج من داره واستوطن قبة على باب الأزهر وأعيد إليه ماله واشتغل بالتأليف والنسخ . وكان يبيع في كل سنة ثلاثة كتب من نسخه وهي « إقليدس »

و «المتوسطات» و «المجسطي» بابة وخمسين دينار مصرية . وكان ثُنَّ تلك الكتب محدداً لا يقبل فيه مواكسة ولا معاودة قول ، فيجعلها مؤونة حياته طول سنته وكان ابن الهيثم من أرباب المذكريات الشخصية يدون فيها أخباره بقلمه سنة فضة وشهرأً فشهاً ، قال في مذكراته المدونة في آخر سنة ٤١٧ هـ وهو في الثالثة والستين من عمره :

«انى لم أزل منذ عهد الصبي مرؤياً في اعتقادات هذا الناس المختلفة ، وشك كل فرقه منهم بما تعتقده من الرأى فكنت متشككاً في جميعه موقفاً بأن الحق واحد وان الاختلاف فيه اثنا هوا من جهة السلوك اليه ، فلما كلت لإدراك الأمور العقلية اقطعت الى طلب معدن الحق ووجهت رغبتي وحرصي الى ادراك ما به تكشف تمويهات الفتن وتفضم غيابات المتشكل المفتون وبعثت عزيقى الى تحصيل الرأى المقرب الى الله جل ثناؤه المؤدى الى رضا الاهادى لطاعته وتقواه ، فكنت كما قال «جالينوس» في السابعة من كتابه «في حيلة البر» يخاطب تلميذه «لست أعلم كيف تهياً لي منذ صبائى إِنْ شئت قلت باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بالظاهر من الله ، وان شئت قلت من جنون أو كيف شئت أن تنسب ذلك ، انى ازدرىت العوام واستخففت بهم ولم ألتفت اليهم وأشهيت ايثار الحق وطلب العلم واستقر عندي أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشد قربة الى الله من هذين الأمرين » اهـ

كلام جالينوس

قال ابن الهيثم « خضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شئ منها بطالل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا الى الرأى اليقيني مسلكاً جدداً ، فرأيت انى لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية فلم أجده ذلك الا فيما قرره ارسطاطاليس من علوم المنطق والطبيعتيات والالهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها حين بدأ بتقرير الأمور الكلية والجزئية والعامية والخاصة ، ثم تلاه بتقرير الألفاظ المنطقية وتقسيمها الى

أجناسها الأولى ثم اتبعه بذكر الماء الذى تتركب مع الألفاظ فىكون منها الكلام المفهوم المعلوم .

« ثم أفرد من ذلك الأخبار التى هي عنصر القياس ومادته فقسمها الى أقسامها وذكر صورها وخواصها التي تميزها بعضها من بعض ويلزم منه صدقها وكذبها ويعرض معه اتفاقها واختلافها وتضادها وتناقضها ، ثم ذكر بعد ذلك القياس ومقدماته وأشكاله وأنواعه ، ثم ذكر النتائج التي هي الواجب والممكن والممتنع ، ثم ذكر طبيعة البرهان والصناعات الأربع الجدلية والمرائية والخطائية والشعرية ، ثم أخذ بعد ذلك في شرح الأمور الطبيعية في كتابه « السماع الطبيعي » ثم كتاب « الكون والفساد » ثم كتاب « الآثار الملوية » ثم كتاب « النبات والحيوان » ثم كتاب « السماء والعالم » ثم كتاب « النفس »

« فلما تبيّنت ذلك أفرغت وسعي في طلب علوم الفلسفة وهي ثلاثة علوم : رياضية ، وطبيعية ، واهية ، فتعلقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التي ملكت بها فروعها ، ثم إنمارأيت طبيعة الإنسان قابلة للفساد ، متيبة إلى الفناء والنفاد ، فشرحت ولخصت واختصرت من هذه الأصول الثلاثة ما أحاط فكري بتصوره ووقف تمييزى على تدبره وصنفت من فروعها ما جرى مجرى الإيضاح والافصاح عن غواصى هذه الأمور الثلاثة إلى وقت قولى هذا وهو ذو الحجة سنة ٤١٧ هـ »

### بيان مؤلفات ابن الهيثم

- (١) شرح أصول أقليدس
- (٢) الأصول الهندسية والعددية
- (٣) شرح الجسطي وتلخيصه
- (٤) الكتاب الجامع في أصول الحساب
- (٥) علم المناظر
- (٦) تحليل المسائل الهندسية
- (٧) تحليل المسائل العددية بجهة الجبر والمقابلة مبرهنا
- (٨) تحليل المسائل الهندسية والعددية
- (٩) كتاب في المساحة
- (١٠) حساب المعاملات
- (١١) اجرارات الحفور والابنية يجمع الاشكال الهندسية
- (١٢) قطوع المخروطات
- (١٣) الحساب الهندسى
- (١٤) استخراج سمت القبلة في جميع المكونة ، يحداول
- (١٥) مقدمة الامور الهندسية
- (١٦) كتاب في آلة الفلل
- (١٧) رسالة في برهان الشكل الذي قدمه « ارخميدس » في قسمة الزاوية ثلاثة أقسام  
ولم يبرهن عليه
- (١٨) تلخيص مقدمة « فورفوريوس » وكتب ارسطوطاليس الاربعة المنطقية
- (١٩) مختصر للكتاب السابق
- (٢٠) رسالة في صناعة الشعر مترجمة من اليوناني والعربي
- (٢١) تلخيص كتاب النفس لارسطوطاليس
- (٢٢) مقالة في مشاكلة العالم الجزئي وهو الانسان بالعالم الكلى ( راجع ما كتبناه في هذا  
الموضوع عن اخوان الصفاء )

- (٢٣) مقالة في العالم من جهة مبدأه وطبيعته وكامله
- (٢٤) كتاب في الرد على يحيى النحوي ما نقضه على ارسطوطاليس وغيره من أقوالهم في السماء والعالم
- (٢٥) رسالة في بطلان ما يراه المتكلمون من الله لم يزل غير فاعل ثم فعل
- (٢٦) مقالة في طبيعة الألم واللذة (فلسفة ايقرور)
- (٢٧) رسالة في طبيعة العقل
- (٢٨) مقالة في أن فاعل هذا العالم إنما يعلم ذاته من جهة فعله

وهذا آخر ما وجد مكتوبًا يختلط هذا الفيلسوف :

« ليس خطابي في هذا الكتاب لجميع الناس ، بل خطابي لرجل منهم يوازي ألف رجال ، بل عشرات ألف رجال ، إذ كان الحق ليس هو بآن يدركه الكثير من الناس لكن هو بآن يدركه الفهم الفاضل منهم ليعرفوا رتبتي في هذه العلوم ويتحققوا منزلي من إثمار الحق ، ويعلموا تتحقق بفعل ما فرضته هذه العلوم على من ملائسة الأمور الدنياوية وكلية الخير وبمحابية الشر فيها فان ثمرة هذه العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل في جميع الأمور الدنياوية ، والعدل هو محض الخير الذي يفعله يفوز »

وكان آخر ما كتبه ابن الهيثم سنة ٤٢٩ هـ أي قبل وفاته بعام واحد .



## إيضاح عن ابن الهيثم

يعتبر مؤرخو الفلسفة من الأفريقيين ابن الهيثم الذي عاش في أوائل القرن الحادى عشر للمسيح من أعظم علماء الرياضيات والطبيعيات فى القرون الوسطى . ويدركون أن آثاره ودرسه ظاهرة وباقية فى النظريات الرياضية وفي تطبيقها العملى .

ولم يشتغل ابن الهيثم بالفلسفة كما ورد في اعتقاده البليغ الذى نقلناه الا للبحث عن الحقيقة التي كان ينشدتها منذ نعومة أظفاره لأنه اقتنى بأن الفلسفة أساس العلوم وأن مؤلفات ارسطو هي خير مرشد في تلك السبيل . ويحاول محمد بن الحسن أن يقنعوا أنه لم يسلك تلك الطريق «الأخذمة الإنسانية وتزويجاً لنفسه عن التشبه بالعوام الاغبياء» (ص ٩٧ ج ٢ عيون الأنباء لابن أبي أصيبيع ) وهو في وقف حياته على المباحث الفلسفية لخير الإنسانية يشبه اثنين من أجداد أسلافه ابن رشد في الاندلس وأوجست كومت في فرنسا الحديثة (راجع كتاب بوير في تاريخ الفلسفة العربية )

وما يُرِئُفُ له أنه لم يبق لنا شيء من كتبه ورسائله التي أحصينا بعضها ولكنَّه ذُقَّ ببحثه في علم المرئيات ، الرياضي الورياني فيتو الذي عاش في القرن الثالث عشر أولى بعد ابن الهيثم بقرنين وقد كانت طريقة تفكير ابن الهيثم رياضية مثل ديكارت وسبينوزا .

وما ظهر فيه نبوغه نظرياته في علم النفس وفي ادراك الحس عامة ، والابصار خاصة . وتبحر في درس الاحساس والمقابلة بين الاحسas المختلفة وطرق التعرف على الاحساس وتمييز بعضه عن بعض . على أن ابن الهيثم الذي قضى حياته أشبه شيء بدرويش متصرف يطرق باب الحكمة وينتظر أن يُؤذن له فيدخل حظائرها ويعرف حقيقتها ، لم يكن من شأنه أن ينجح في حياته المادية ولم يوفق للوصول إلى غايتها في وطنه (البصرة) بعد أن أُجْدَى ببحثه ودرسه مدرسة ذات مبادئ خاصة في الرياضة والفلك .

على أن فلسفة الاسطوطاليسيه لم تلق ما كان خليقاً بها من التجا糊 ولا يحفظ التاريخ لنا سوى اسم تلميذه واحد لابن الهيثم هو الامير أبو الوفا مباشر فاتك القائد المصري فقد ألف في أواسط القرن الحادى عشر كتاباً في الحكمة والتاريخ الفلسف والأدب . وكله مجموع من آثار غيره وليس فيه أثر لابتکار .

وقد وجد ابن الهيثم من قال بكتبه بعد موته فاحرقوا بعض كتبه في بغداد في أوائل القرن الثالث عشر .

## ١١ - محي الدين بن العربي

### كلة عامة في التصوف

نشأ علم التصوف ونضج في العصر العباسي الثالث وهو من العلوم الشرعية الحادثة وأصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيها من لذة ومال وجاه والافراد عن الخلق في الخلوة للعبادة واختلف علماء الاسلام في أصل كلة التصوف أو الصوفية فقال جماعة باشتقاقها من الصفة أو الصفة وقال آخرون غير ذلك ويرى ابن خلدون أن اشتقاقها من الصوف أقرب إلى الصواب لاختصاص أصحابه بلبس الصوف ونحن نخطئ في هذا التعليل ونعتقد أنها مشتقة من كلة ثيوفوفيا اليونانية ومنها الحكمة الالهية والصوف هو الحكم الذي يطلب الحكمة الالهية ويسعى لها والوصول إلى الحقيقة الالهية هو غاية الصوف أو المتصوف . وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون في ما يقولونه أو يكتتبونه بمحاجة فلسفياً في سبيل الحقيقة العليا . وما يؤيد هذا الرأي أن الصوفية لم يظروا بعلمهم هذا ولا عرروا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية ودخول لغظ الفلسفة فيها .

### الطريقة الصوفية ومراتبها ودرجاتها

ومدار الطريقة الصوفية أو خطتهم العملية في السعي وراء الحقيقة للوصول إليها محاسبة النفس على الأفعال والتربوك وأداب خاصة بهم واصطلاحات في الفاظ تدور بينهم يدللون بها على ما يريدونه من أساليب المجاهدة ومحاسبة النفس عليهم والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طرقها وكيفية الترق من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم .

وللمتصوفین اصطلاحات خاصة براتبهم بعضها معلوم وذائع على الالسنة وفي مجالسهم وبعضها يعده من الأسرار المكتومة وقد أفضى كثيرون من المؤلفين في ذكر تلك المراتب بحيث يحسب القارئ أن القوم نظاماً باطنياً خفياً في الظاهر، قوى الأثر في الحقيقة فنهم الأوتاد، والابدال، والأقطاب، وأعظمهم القطب الغوث وهذه المراتب يتولاها البعض طول حياته والبعض مددأً محدودة وقد يترك صاحب إحدى تلك المراتب ميراثه لواحد أو أكثر من مريديه أو غيرهم ولذلك أخبار مشهورة عند القوم،

وفي كل زمان ينفرد القطب الغوث بهذا المنصب ولذا يسمى أيضاً صاحب الوقت ومن هؤلاء الأقطاب الغوثية كثيرون من الأولياء ذوي المقامات والأضرحة المشمودة، ويقال في أعمال هؤلاء الصالحين أنهم أرباب وظائف أهمها الإشراف على النظم الكونية، والاشتراك في تدبير الأمور العامة والخاصة بطرق معلومة للقوم ولا يعرفها إلا ذووها

وقد صرخ كثيرون من المؤلفين بهذه الأمور، وأشار البعض إليها تمهيداً، فتكلم السهروري في أنواع الصوفية وفي ذكر (الملاطي) وشرح حاله وهو الذي يكون في ظاهر حياته ما يدعوه إلى الملامة، وتكلم في رتبة المشيخة وإنما أعلى الرتب في طريق الصوفية بل هي نيابة النبوة في الدعا إلى الله، والشرف في وصول السالك إلى رتبة المشيخة أنه مأمور بسياسة النفس كما يشاء الشيخ وهذا الشر هو في الآية الشريفة « لو افاقت ما في الأرض جميعاً ما ألغت بين قلوبهم ، ولكن الله أله ألف بينهم »

ويكون في الشيخ حينئذ معنى التخلق بأخلاق الله تعالى ، ويصير المريد جزءاً من الشيخ ، كما أن الولد جزء من الوالد ، بولادة معنوية وإلى هذا المعنى الدقيق العجيب أشار سيدنا يسوع المسيح بقوله « لا يدخل ملکوت السماء من لم يولد مرتين » وهذا يقولون كان الشيخ محبي الدين بن العربي على قدم السيد المسيح ، كما كان غيره على قدم سيدنا موسى (ص) وبمثل هذه الولادة يستحق السالك ميراث الأنبياء ، وهذا تفسير قوله « أن العلماء ورثة الأنبياء ». .

أما السالكون فينقسمون إلى أربعة أقسام وهم :

- ١ - السالك المجرد
- ٢ - المجنوب المجرد
- ٣ - السالك المتدارك بالجذبة
- ٤ - المجنوب المتدارك بالسلوك

أما الأول فلا يؤهل للمشيخة ولا يبلغها ، والثاني لا يؤهل للمشيخة ، وأما الثالث فيؤهل للمشيخة ، ويكون له اتباع تنقل منه إليهم علوم ، والرابع هو صاحب المقام الأكمل في الشيخة

### تعريف الصوفية وأصل تسميتها

التصوف اسم لثلاث معان :

- ١ - الذي لا يطق نور معرفته نور ورعيه
- ٢ - ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة
- ٣ - ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله

قال الجنيد « ما أخذنا التصوف عن القبيل والقال ، ولكن عن الجموع وترك الدنيا وقطع المألفات والمستحسنات » ويقصد بذلك المجاهدة والكافحة اللتين يعقبهما الوصول إلى الذوق

قلنا أن العلماء اختلفوا في أصل التصوف ومعناه ، وذكر الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد عبدالله السهروردي في كتاب « عوارف المعارف » في نسخة كانت ملكاً للمرحوم الشيخ محمد محمود الشنقيطي بن التلاميذ التركزى ، وهى مما وفده سنة ١٢٩٤ هـ وقفاً مؤبداً على عصبه بعده بخطه ، ووصلت إلينا استعارة ، في ذكر منشأ علوم الصوفية :

« أن رسول الله ( ص ) قال « إنما مثلني ومثل ما بعثني الله به ، كمثل رجل أني قوماً فقال يا قوم إني رأيت الجيش بعيني وإنى أنا النذير العريان ، فالنجاء ، النجاء ! فأطاعه طائفة من قومه فادخلوا فأنطلقوا على مهامهم فنجوا ، وكذبت طائفة منهم

فأصبحوا مكانهم فصبّحهم الجيش واجتاحتهم ، فذلك مثل من أطاعني فاتبع  
ما جئت به ، ومثل من عصاني وكذب بما جئت به من الحق »

ويريد هؤلاء العلماء من هذه الفرقة أن الذين أطاعوا الرسول (ص) صفت قلوبهم  
فصاروا « صوفية » (من الصفاء) وانهم بالتفوي زكت فوسهم ، وبالزهد صفت قلوبهم  
ويقول الامام السهروردي أن الصوف هو المقرب ، وإن لم يرد في القرآن ، وإن هذا  
الاسم يطلق على أهل القرب الذين يتزينون بزى الصوفية ، ومشائخ الصوفية كلهم كانوا  
في طريق المقربين ، وعلومهم علوم أحوال المقربين ، ومن تطلع إلى مقام المقربين من  
جملة الإبرار فهو متصرف ما لم يتحقق بمحالهم ، فإذا تحقق بمحالهم صار صوفياً ، ومن عداتها  
(المتصوف والصوف) من تزيز بزى ونسب اليهم ، فهو متشبه بهم

أما الشيخ أبو القاسم عبد الكري姆 بن هوازن القشيري وهو من أئمة هذه الطائفة ومن  
خير من كتبوا في علومها وأدابها فقد قال في باب التصوف في صفحة ١٦٤ من كتابه  
الشهير باسم « الرسالة القشيرية » « فقد ردَّ منها الصوفية إلى حديث عن أبي حبيفة  
أنه قال « خرج علينا رسول الله (ص) متغير اللون فقال « ذهب صفو الدنيا وبقي  
الكدر ، فلموت اليوم تحفة لكل مسلم » ويقول الأستاذ القشيري هذه التسمية غلت  
على هذه الطائفة ، وليس يشهد لهذا الاسم قياس ولا اشتراق

ونفي نسبة هذا الاسم إلى ليس الصوف ، لأن القوم لم يختصوا بلبسه ، ونفي نسبة لهم  
إلى صفة مسجد رسول الله (ص) بالمدينة ، ونفي نسبة لهم أيضاً إلى الصفاء لأن اشتراق  
الصوف من الصفاء بعيد ، وكذلك نفي نسبة لهم إلى الصف الأول ، ولم يهتم الشيخ  
القشيري إلى صحة النسبة ، وعندنا ولو كره الماكابرون ، أنها من الكلمة « θιοσοφία » اليونانية  
كما تقدم ، ومنها الحكمة الربانية ، فالصوف هو الحكم في سبيل الله

أما تعريف التصوف ومعناه ، فقد عبر كل منهم بما وقع له في أثناء سلوكه وقال رؤيم  
ابن احمد البغدادي أن التصوف مبني على ثلاثة خصال

(١) التمسك بالفقر والافتقار (٢) التتحقق بالبذل والإيثار (٣) ترك التعرض والاختيار  
وقد أجمع العلماء الصوفية في تعريف الصوف على « أنه رجل أحب الله فأثره وكراه  
الدنيا فزهد فيها »

### بعض اصطلاحات الصوفية المتفق عليها

ان لاصوفية الفاظاً يستعملونها ، انفردوا بها عن سواهم ، وتواطئوا عليها لأغراض هم وهذا من قبيل اللغات الرمزية الشائعة بين الطوائف في الشرق والغرب ، وألف فيها علماء أوروبياً كتباً ومعاجم باسم روح « الارجو » أو الملحن وأنهمها كتاب العالم الإيطالي ( نيتشفورو او من هذه الألفاظ ) :

( الوقت ) و معناه وقت الذي أنت فيه كوقت الدنيا ، و وقت السرور ، ومن أقوالهم « الاشتغال بفوات وقت ماضٍ تضيع وقت ثان » و قولهم أيضاً « صاحب الوقت » يقصدون « القطب الغوث » ومن ذلك :

( المقام ) وهو موضع الاقامة بضرب تطلب ، ومقاساة تكافف

( الحال ) معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتالب

( القبض والبسط ) وهو حالتان بعد ترقى العبد عن حالتي الخوف والرجاء

( الهيبة والأنس ) وهو فوق القبض والبسط ، كما أن القبض والبسط فوق الخوف والرجاء

( التواجد والوجود والوجود ) و معناها في حكاية معروفة بين أبي محمد الجريبي والجنيد

( الجم والفرق ) قال فيما أبو على الدقاق « الفرق ما نسب اليك والجم ما سلب عنك »

( جم الجم ) هو الاستهلاك بالكلية وفنا ، الاحساس وفوقها درجة :

( الفرق الثاني ) وهو أن يُرد صاحب هذه المرتبة إلى الصحو عند أوقات اداء الفرائض

( الفنا والبقاء ) أولها سقوط الأوصاف المذمومة ، وثانيها قيام الأوصاف المحمودة ، وهو معان آخر ليس هذا مقام شرحها

( الغيبة والحضور ) تكون الغيبة للقلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ، والحضور معناه أن يكون السالك حاضراً بالحق لأنه اذا غاب عن الخلق حضر بالحق

( الصحو والسكر ) الصحو رجوع الى الاحسان بعد الغيبة والسكر غيبة بوارد قوى

( الذوق والشرب ) وهو ما يمده المتصلوف من ثرات التجلى وتتابع الكشوفات وبواه الواردات ، وأعلى منها درجة :

( الري ) فيقولون صاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الري صاحر ، ومن قوى حبه ، تسرمه شربه

( الحق والآيات ) الحق رفع أوصاف العادة ، والآيات إقامة أحكام العبادة

( الستر والتجلی ) ويقصد بهما أن العوام في غطاء الستر ، والخواص في دوام التجلى

( المعاشرة والمكاشفة والمشاهدة ) وهي ثلاثة درجات

( اللواعن والطوالع واللوامع ) وهي من صفات أصحاب البدایات الصاعدین في الترقی بالقلب ، أضعفها الأولى وأنقوها الأخيرة

( البواده والهجوم ) البواده ما يفجأ قلب السالك من الغيب على سبيل الوهله ، والهجوم ما يرد على القلب بقوة ( الوقت ) من غير تصنع

( القرب والبعد ) أول رتبة في القرب الانتصاف بالعبادة ، وبعد التدنس بالمخالفة والتجافي عن الطاعة

( الشريعة والحقيقة ) الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محضولة

( النفس ) صاحب الانفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال فيقال عند القوم ، صاحب ( الوقت ) مبتدئ ، وصاحب ( الأحوال ) في وسط

( الطريق ) وصاحب ( الانفاس ) متنه

(الخواطر) خطاب يرد على الفهارز وقد يكون من المالك فهو الهمام ، وقد يكون من النفس فهو هاجس ، ويكون من الشيطان فهو وسوس ، ويكون من الله سبحانه وتعالى فيكون خاطر حق

وهذا ما أردنا إيراده من تلك المصطلحات بامجاز ليم بها القاريء ويقف منها على تلك المعانى

ولم بعد ذلك آداب ، وطرق في الحياة هي أشبه الأشياء بـ دستور التصوف ، استنبطه العلما من أخلاق المشائخ والواصلين ، وأدابهم الكاملة

ومن تلك الآداب والقواعد ، التوبة والمجاهدة والخلوة والتقوى والورع والصمت ، والخوف والرجاء ، والحزن والجوع وترك الشهوة والخشوع والتواضع ، وترك الحسد والغيبة ، والفناعة والتحلى بالفناعة والشكرا ، والصبر والرضا ، والاستقامة والعبودية ، والصدق والحياة ، والبقاء بباب المراقبة ، والاستسلام للإرادة وللم آداب في العشرة ، وأحكام في السفر والصحبة

### ذكر أشهر مشائخ الطريقة الصوفية الأقدمين

(١) أبو سحق ابراهيم بن أدم بن المنصور من كورة بلخ تعلم اسم الله الأعظم من رجل بالبادية ودخل مكة وكان يعيش من عمل يده بعد أن كان أميراً من أبناء الملوك وتوفي في عام ١٦١هـ

(٢) ثوبان بن ابراهيم أبو الفيض ذو النون المصري توفي سنة ٢٤٥هـ وهو مولد كان أبوه نوبياً ، وسبب توبته أنه رأى تيسير الرزق لقبرة عميماء في الصحراء فتاب ولزم الباب

(٣) أبو علي الفضيل بن عياض من ناحية مردوخ بخراسان توفي سنة ١٨٧هـ وكان أصله من قطاع الطريق وأحب جارية فارتقا الجدران إليها فسمع تالياً يتلو « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ؟ » كتاب عن جرأته وتعلق بعشق أعظم من عشق الجارية

- (٤) أبو محفوظ معروف بن فيروز الکرخي توفي سنة ٢٠٠ هـ ولد على غير دين الاسلام ثم أسلم وكان مبدئه العمل وهو في عرفه طاعة الله وخدمة المسلمين ونصيحة لم
- (٥) أبو الحسن سرى بن المفلس السقطى كان تلميذ الکرخي وخليج الجنيد وأستاذه توفي سنة ٢٥٣ هـ ، وكان يقول بنظرية استاذه في «الطمأنينة»
- (٦) أبو نصر بشر بن الحرت الحافى أصله من مرو توفي سنة ٢٢٧ هـ قيل انه بلغ منازل الابرار باتباعه السنّة وخدمة الصالحين ونصيحته لاخوانه ومحبته لاصحابه واهل بيته
- (٧) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى توفي سنة ٢٦١ هـ وكان جده جعوسياً ، وهو من أمّة الصوفية وأعلامهم وله مؤلفات جليلة وأتباع كثيرون .
- (٨) أبو القاسم الجنيد سيد هذه الطائفة وأمامهم أصله من نهاوند ومنشئه ومولده بالعراق — قال «ان علمنا هذا (التصوف) مقيد بالكتاب والسنّة»
- وله كلام صريح بأنه تلقى عالمه من الله مباشرة فقد قيل له من أين استفادته فقال : «من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة» وأوّما إلى درجة في داره .
- (٩) أبو عثمان الحيري توفي سنة ٢٩٨ هـ كان من الرى وأقام بنی ابور
- (١٠) أبو عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء ، وله أبواه لله عز وجل وكان من اكابر المشايخ وعاقه الله بنیان القرآن لأنّه رأى انساناً جميلاً فسأل أستاذه ان كان الله يمذبه فقال له أستاذه : أو نظرت ؟ سترى غبّة ! أي نتيجة النّظرة والاعتراض ، فكان ما كان .
- (١١) أبو سعيد حسن بن أبي حسن يسار المیسانی البصري يرجحون مولده بالمدينة عام ٢١ هـ . وكان أبوه معتوق زيد بن ثابت وأمه خيره خادمة أم سلامه نشأ بالبصرة وعاش بالمدينة وجاهد وعلم وتولى القضاء بالبصرة وتوفي سنة ١١٠ هـ في التسعين من عمره .
- (١٢) أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج المكنى بابي المغيث ولد بالطور بالبيضاء سنة ٢٤٤ هـ ونشأ وتربى بواسط ورحل الى مكة والمهد وتركستان وحوكم مرتين وحكم عليه بالسجن ثم بالصلب فاستشهد في ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ .

### بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتبًا

١ - تاج الدين بن عطاء الله الاسكتندرى الشاذلى توفي سنة ٧٠٩ هـ وقبره بالقاهرة  
بسفح جبل المقطم .

#### مؤلفاته

- (١) الحكم العطائية طبع بعصر مع شروح سنة ١٢٨٤ وسنة ١٣٠٦ هـ
- (٢) تاج العروس وقع النفوس في الوصايا طبع مراراً
- (٣) لطائف المتن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه أبي الحسن الشاذلى .  
في ٦٠٨ صفحات مطبوع في مصر

٢ - جمال الدين عبد الرزاق الكلشانى توفي سنة ٧٣٠ هـ

#### مؤلفاته

- (١) اصطلاحات الصوفية طبع كلكتا سنة ١٨٤٥ م
- (٢) رسالة في القضاء والقدر طبع سنة ١٨٧٥ م  
وقد ترجمت اصطلاحاته إلى اللغات الأوروبية وطبع بها ، وله بالقاهرة ضريح مشهور بشارع « تحت الربيع »
- ٣ - عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافى توفي سنة ٧٦٨ هـ

#### مؤلفاته

- (١) روض الرياحين ، طبع في مصر سنة ١٣٠١ هـ
- (٢) أنسى المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر ( خطبة في برلين )
- (٣) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان وتحول أحوال الإنسان  
( خطى في مكاتب أوروبا )

٤ - قطب الدين عبد الكريم بن ابراهيم بن سبط عبد القادر الجيلى ، توفي  
سنة ٨٢٦ هـ

#### مؤلفاته

- (١) الناموس الاعظم والناموس الاقدم في أربعين مجلداً ( خطى في أوروبا ومصر )
- (٢) الانسان الكامل في معرفة الاوائل والأواخر ( طبع مصر )

٥ - عبد الرحمن البسطامي الحنفي الحروفي توفي سنة ٨٥٨ هـ في (بروسه)

### مؤلفاته

- (١) الفوائع المكية في الفوائع المكية
- (٢) الدرر في الحوادث والسير
- (٣) تراجم العلماء
- (٤) مناجع التوصل في مباحث الترسيل

٦ - ابن أبي بكر الجزویي السمايلي ، توفي في أواخر القرن التاسع

### مؤلفاته

(١) دلائل الحنفیات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على المختار وهو كتاب مشهور يستعمله كثیرون من المسلمين للتعبد بالصلاحة على النبي (ص) ويستظره بعضهم

٧ - محمد بن سليمان الکفھبی ، توفي سنة ٨٧٩ هـ ، وولد ببلاد الروم ، وتعلم في  
تبریز والقاهرة

### مؤلفاته

- (١) التیسیر في علم التفسیر
- (٢) تفسیر آیات متشابهات

٨ - أبو عبد الله محمد بن يوسف الحنفی السنوسی الصوفی ، توفي سنة ٨٩٢ هـ

### مؤلفاته

(١) كتاب عقيدة أهل التوحيد، المخرج من ظلمات الجهل ، وربقة التقليد  
(٢) عقيدة أهل التوحيد الصغرى وتسمى « أم البراهين » وقد ترجمت الى الالمانية  
والفرنسية وطبعت في (ليزج) سنة ١٨٤٨ م وفي الجزائر سنة ١٨٩٦ م

٩ - شهاب الدين احمد بن زروق البرنومي البرلسی الفاسی ، توفي سنة ٨٩٨ هـ

له كتب عديدة في التصوف

## منشأ التصوف وتطوره

أما منشأ التصوف الإسلامي ففي قراءة القرآن واستمرار تلاوته بصفة عامة، في مجالس معينة غير مجالس « الذكر برفع الصوت » وقد تحولت مجالس الذكر إلى « السماع » وذكر أوائل المتصوفين أمثال ذي النون المصري والجندى والخلاج، إن « السماع » يحدث « الوجود »

ولكن فرقة « الملامية »، وهم من الصوفية الذين لم يحالفهم حال خاصة بها، أفضى في وصفها السهر وردى في الجزء الثاني من كتاب « عوارف المعارف » انتقدوا « السماع » وعدوه من الشهوات الروحانية، وانتقدوا الخلاج، وشبه الذكر بجوهرة ثمينة تحجب المبعد عن العابد، ورد أصحاب « السماع » من صوفية بغداد على منتقديهم من « الملامية » وغيرهم بأن السماع لا يقصد لذاته إنما يقصد لاحادث « الوجود » و« فقد الاحساس » وقد كانت هذه هي الحالة في القرن الرابع الهجرى

وفي القرن السابع الهجرى نزل بالعراق والشرق العربي متتصوفون من الهند وأقرب إلى المشعوذين من الحكاء، الأطهين، فانهم أدخلوا على حلقات الصوفية صنوفاً من المخدرات الصناعية نضرب عن ذكرها صفحًا وأطلقوا عليها اسم « بنج اسرار »

ثم دخلت على الذكر طرائق غريبة عنه مثل الرقص، الذي عليه متطللوه وبرروه بتقبيل دورة الأفلاك، وهو لا يزال شائعاً إلى يومنا هذا في تكايا الدراويس « الملوية » ثم أدخلوا عادة « التمزيق » والمقصود بها تزييق الثياب أثناء الذكر وهذه العادة أقرب إلى تقليد الامرأة، الذين كانوا يسمعون الغنا، من القيان فيطربون فيمزقون ملابسهم ثم انحدر الذكر إلى أعمال تغرب من الشعوذة مثلما يحدث من بعض الفرق من الطرق الصوفية، كالرفاعية بالبصرة، والبيومية بالقاهرة، والعيساوية بكلناس بالغرب الأقصى، ومن ذلك أكل الحيات والافاعي وشظايا الزجاج والالهب، ووخر البدن بأبر من الحديد المحمى

وقد استنبط الصوفيون من القرآن جميع الرموز والاشارات التي استعملوها في طرقيهم كالضوء والنور والنار والشجرة والشراب والكأس والسلام ودخول المقربين والهلال والطريق في جبل غرب بباب السفر والامراء وحديث الغبطة ويوم المزيد ، الذي وصفه بالاسهب الشیخ الحاکی فی کتاب « التوہم » والدیر والشراب من يد الساق في ضوء الشمع وتتلوه عبادة الشماس

ثم أن المسائل التي في الشرع الفالھر هي عین مسائل الصوفية كالعدل والرضا والتوكّل والتقویض والتغییل وقدم المحدثات وتقديم الشواهد والتخلق بأخلاق الله عز وجل والانتقال من التجريد الى التوحيد

ثم اتبه أهل السنة الى بعض ما ينندىء من أحوال الصوفية كقولهم « ان الخلية تقنع بالرخص والاباحة بعد موت الشهوات ، وتفضيل الغنى على الفقر ، ثم الملامسة فالحلول » فلما ظهر ذو النون المصرى وابن أبي الحوارى ببيانهما مثل « المتعة » و « تقدیس عین الجم » و « سبحانى .. » لم يتربّد أهل السنة في اضطهاد المتصوفين ، فحكم على البسطامى والخراز والتسترى بالفق

أما الحلاج وابن عطاء فقد صلبوا ومثل بهما

وفيما يتعلق بالإمام الحلاج فتحيل القاريء المحب للاستيفاء الى الكتاب العجيب المتع الذي ألفه باللغة الفرنسية العلامة « لویز ماسنیه »، في جزئين كبيرين باسم « تعذیب الحسين بن منصور الحلاج الشهید الصوفی » <sup>٦١</sup> حکیم الذي نفذ فيه القصاص في بغداد في ٢٦ مارس ٩٢٢ م طبع باریس سنة ١٩٢٢ م أى بعد استشهاد ذلك الإمام بألف سنة

فلما حصل التنبیه الأول بتوجیح العقوبات من أهل السنة على بعض أهل التصوف جاء السراج في كتاب « اللمع » ونبه المرید والساکن الى ما لا يجوز أن يصرح به كالفناء عن العبودية والبشرية والخلول بالأنوار والشواهد والمستحسنات ، وأیده السُّلْطَنُ فی کتاب « الفلطات » والفرزالي فی « الاحیاء »

ولا شك في أن أهل السنة ذعروا من اتحال الصوفية بعض الأقوال التي يشكل فيها على غير خواص القوم كقول ابن طاهر المقدسي بأن الخدمة أفضل من العبادة، فان هذا كله أدى إلى نظرية ( الشاذ ) وفيها كلام يقوله الصوفيون ويكاد يكون غير مفهوم لسواهم مثل أقوال الشبلي والخلاج، أما شاذيات الكيلاني والرفاعي وابن العربي فلا يدرك القارئ من معناها شيئاً ما لم يكن أحد رجلين : الأول المفتح عليه من الله والثاني المتغلل في أسرار القوم، وقد وصف بعضها العلامة محمد بن شاكر بن احمد الكتبني بقوله « الذي فهمه من كلامه ( يعني كلام الشيخ محيي الدين بن العربي ) حسن، والمشكل علينا بكل أمره إلى الله تعالى ، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »

ونحن نقسم المبهم من كلامهم إلى قسمين :

القسم الأول عبارة عما أطلقوه من الأسماء للأحوال والمقامات، واستعملوا للدلالة عليه الفاظاً لها عند غيرهم معانٍ عادية مثل « الفقه » و « النية » و « النفاق » و « الرضا » و « الفتوة » و اتخذوها للدلالة على درجات في طريق الوصول وشرحها المراوى بما فيه الكفاية في كتابه « منازل السايرين »

القسم الثاني ويدخل فيه نظرية « الشاذ » المذكورة آنفًا، وهي ظاهرة نفسانية تجسس بكلام مبهم ينتقده أهل السنة وغير الراسخين كقول بعضهم « قدmi على رقاب الأولياء »

#### ( الأحاديث القدسية )

ولما كان المتصوفون يذكرون أقوالاً شتى ذات معانٍ مختلفة يطلعون عليها في حالاتهم بالالهام أو الوحي أو التجلٍ أو الفتوح الرباني فقد ظهرت نظرية « الأحاديث المرسلة » و « الأحاديث القدسية » وضرب الصوفيون صفحات عن الاصطلاحات المعتبرة والمتفق عليها في علوم روایة الحديث واسناده

ومن اشتهروا برواية بعض الأحاديث القدسية السادة :

ابوذر الغفارى وله حديث « من تقرب الى شبراً ..

وكتب له حديث «يد الله مع الجماعة»  
 وابن مسعود له حديث «طوبى لمن لم يشغل قلبه بما ترى عيناه»  
 وحسن البصري له حديث «من عشقنى عشقته»  
 ويزيد الرقاشي له حديث «غبطة المتابعين»  
 وابن أدهم له حديث «كنت سمه وبصره ٠٠٠ الح»  
 ويحيى بن معاذ الرازي له حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»  
 وقد اختلف هؤلاء المذاخن إفاداماً وتراجعاً في نسبة هذه الأحاديث إلى مصدرها  
 الأصلي فنسبها بعضهم إلى أنبياء سابقين كما فعل ابن أدهم بنسبة الحديث إلى سيدنا  
 يحيى بن زكريا وبعضهم مثل الحجاج قال أنها ثمرة الفكر والاطام ولم يخف من أمرها شيئاً  
 وفي كتاب الأحياء، أحاديث كثيرة بغير اسناد ولا اعتراض لنا على الغزالى في ذلك  
 لأن كتابه كتاب أخلاق وآداب دينية وليس متيناً من متون الحديث

### سلسلة الطريق

منذ القرن الخامس الهجرى بدأ أرباب الطرق الصوفية يبحثون عن أسانيد سلسلتهم  
 فيأخذ الطريق فردهم العلما، إلى التابعين فالصحابة فالرسول (ص) وكانوا قبل ذلك  
 بائتى عام يكتفون بالخرقة أو «بالشهرة بلاس»

وفي القرن الرابع روى جعفر الخلدى أول اسناد سلسلة الطريق فوضعها مبتداً  
 باستاذه وشيخه :

- (٦) الجيد المتوفى عام ٢٩٨هـ أخذ الطريق عن :
- (٥) سرى      «      ٢٥٣هـ وقد «      »      »
- (٤) معروف      «      ٢٠٠هـ      »      »      »
- (٣) فرقان سنجي      «      ١٣١هـ      »      »      »
- (٢) حسن البصري      «      ١١٠هـ      »      »      »
- (١) انس بن مالك      «      ٩١هـ      »      »      »

وفد تعدلت هذه السلسلة ولم تثبت على حال فأضيف إليها رجال أمثال الإمام على وداود الطالبي وغيرها

والعلم الصحيح لا يجعل هذه السلسلة شأنًا عظيمًا من حيث الشكل لأن الصوفية إنما اضطروا لذكرها اضطراراً بمحاراة لعلماء الحديث، أما التلقى فغير مشكوك فيه وقد يلجا الصوفيون في أسناد أخذ الطريق إلى الخضر عليه السلام الذي هو ولی خالد يجدد شبابه كل عشر بن ومائة عام مرة ويحجب أقطار الأرض باستمرار ويذهب حيث يأمره الله بحسب حاجة خلقه إليه وذكر السنناني اسمه كاملاً وهو أبو العباس بليان بن قليان بن فالج الخضر، ويعتقد الصوفية أن في الأرض أبد الآم دعائهما الباطنيون أو الروحانيون ولو لام مادت الأرض وخربت، وعدد هم أربعون بدلاً وهم ثلاثة تقىب وسبعون نجيبة وسبعة أميناً منهم الأبرار والأوتاد والأخيار وأربعة أعمدة ومنهم الأنثاف وفوق الجميع قطب الغوث وعن يمينه وشماله الإمامان.

وروى المغربي أن الرئيس يعرف مرؤوسه والعكس من نوع.

ومما نجح ملاحظته أن التصوف الإسلامي لم يكن نظاماً أجنبياً عن الإسلام ولا دخيلاً من النصرانية أو البوذية، وإن أصول التصوف موجودة في القرآن وفي الحديث وفي العقيدة الإسلامية وشعائر الدين نفسه. وهذا لا يمنع من الاعتراف بأن أنظمة كالتصوف أساسها الزهد والتشفى كانت موجودة في الأديان الأخرى ولكن التصوف الإسلامي كان نظاماً إسلامياً محضاً كما بينا وإن حديث « لا رهبانية في الإسلام » ليس حديثاً صحيحاً ولم يجزم أحد من علماء الحديث بصدق أسناده.

كذلك لم تكن حياة النبي (ص) والصحابة قبل المبعث وبعده حياة نعومة ولين وطراوة بل كانت على العكس من ذلك حياة خشونة وتشفى وتحمل . وهذه هي الحقيقة على الرغم مما جا، في طبقات ابن سعد صاحب الواقدي مما يخالف ذلك فإن الواقدي وابن سعد وأشبههما من علماء آخريات القرن الثاني للهجرة كانوا ينتمون في الأحاديث الضعيفة والركيكة ما يبرر حياة الخنوثة والنعومة التي كان يعيشها ملوك ذلك الزمان و أمراءه

ولما كان التصوف أساسه الزهد والخشونة فقد بالغ بعض المتصوفين في ذلك من حيث التعفف عن سائر الشهوات فلا يبعد الحال هذه أن تكون جذور التصوف في حياة النبي وأصحابه

ومما تحسن الاشارة اليه أن كلة الصوفى - نسبة الى الصوف - وهى النظرية التي قال بها ابن خلدون كان لها نصيب من الصحة فقد تعود بعض المتصوفين لبس الصوف، وقد جاء حين من الدهر عليهم اخذوا فيه الصوف علامه ممیزة لهم حتى كان «الثورى» أحد أئمتهم يلبس الصوف فوق الحرير وقد انتقدوا عليه ذلك ، وكان الصوف الأبيض هو المقصود ثم عدل الصوفيون عن هذه الثياب خشية القول فيهم بتقليد السيد المسيح أو حواريه أو رهبان النصارى

وقد أجمع العلماء على أن أكبر الأولياء من الصوفيين غير من ذكرناهم : مالك بن دينار ، البوناني ، السختياني ، وهيب بن الورد بن اسباط ، مسلم الخواص ، البسطامي ، التستري .

## ترجمة الحكم الاهلي محى الدين بن العربي

ولد محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الشیخ محی الدین ابو بکر الطائی الحاتمی الاندلسی المعروف بابن عربی فی شهر رمضان سنة ستین و خمسماهه هجریہ بمدرسیة بالأندلس ، ولا نعرف عن طفولته شيئاً غير أنه لما نما و ترعرع طلب العلم فی وطنه فتلقی مبادنه على ابن بشکوال ، ثم سافر الى مصر و دمشق و مکة و بغداد وأقام في بلاد الروم فی طلب العلم والرجال والسیاحة .

ولما كان في بلاد الروم سمع حاکماً بها بصیته فانتقل اليه فلما وقع بصر الحاکم على محی الدین قال لمن معه « هذا رجل تذعر لرؤیته الأسود ! »

فسئل محی الدین فی معنی قول الحاکم عنه فقال « أنه لما كان بعکة خدم شیخاً صالحًا باخلاص فدعاه بقوله « الله يذل لك أعز خلقه » فكان من آثار هذه الدعوی ما شاهده ملك الروم

ولما وقعت محبتھ فی قلب الملك المذکور أمر له بدار تساوى قیمتھا مائة الف درهم ، وبروى أن سائلأً لقیه يوماً فطلب منه احساناً فقال له محی الدین « مالی غير هذه الدار فخذها لك ! » وخرج عنها

قال ابن مسدي فی ترجمه « أن محی الدین كان ظاهری المذهب فی العبادات باطئ النظر فی الاعتقادات وأنه حج و لم يرجع إلى بلده ، وأنه تلقی العلم على ابن بشکوال وعن علماء عدیدین فی العاصمۃ التي زارها فی رحلته ، ومن بينهم السلفی الذي أجازه فروی محی الدین عنه »

ولا ریب فی أنه برع فی علم التصوف والدليل على ذلك شهرته المظیمة فی العالم وكثرة مصنفاتھ ، وكان یتنقل من مكان إلى مكان للقاء علماء الحقيقة والمتعبدين روی الشیخ شمس الدین فی وصف مؤلفات محی الدین « أنه كان ذات توسيع فی الكلام وذکاً، وقوّة خاطر وحافظة وتدقيق فی التصوف وتألیف جة فی العرفان قال شمس الدین

«ولولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس ولعل ذلك الشطح وقع منه حال سكره وغيبته»  
وقال الشيخ قطب الدين اليونيني في تعقيبه على (المراة) «وكان محيي الدين يقول  
أنا أعرف اسم الله الأعظم ، وأعرف الكيمياء »

قال العلامة محمد بن شاكر بن احمد الكتبى عن محيي الدين «الذى فهمه من كلامه  
حسن ، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله تعالى ، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »  
وتوفى محيي الدين في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وسبعين  
أى في الثامنة بعد السبعين من عمره

وكانت وفاته في دار القاضي محيي الدين بن الزكي ، وقام بغسله الجمال بن عبد الخالق  
والقاضي الذي حصلت في بيته الوفاة وكان عاد الدين بن النحاس يصب عليه الماء  
ثم حملوه إلى (قاسيون) حيث دفن بيدفون بنى الزكي  
وقبره الآن بالشام بالصالحة في مسجد يعرف باسمه ويجواره قبر الأمير عبد القادر  
الجزائري .

وقال الشيخ جمال الدين بن الزملکانی «الشيخ محيي الدين بن العربي البحر الزاخر  
في المعارف الالهية » وقل بعض كلامه في فصل عقده في بعض مؤلفاته على فضل مقام  
الصديقة وقال «إنما قلت كلامه – يعني محيي الدين – وكلام من يجرى مجراه من  
أهل الطريق ، لأنهم أعرف بحقائق هذه المقامات وأبصر بها الدخولهم فيها وتحقيقهم بها  
ذوقاً ، والمخبر عن الشيء ، دوقاً مخبر عن اليقين فسأل به خبيراً »  
ومن شعره الذي يستدل به على أسلوبه في النظم الصوفي قوله :

نفسى الفداء ليپض خرد عرب	لعن بي عند لئم الركن والحجر
ما أستدل إذا ما تهت خلفهم	إلا بريجهم من طيب الأنثر
غازات من غزلى فيهن واحدة	حسناً ليس لها أخت من البشر
ان أسفرت عن محياها ارتك سنى	مثل الغزاله إشرافاً بلا غير
لأشمس غرمها ، لايبل طرمتها	شمس وليل معاماً من أحـن الصور

وفي شهر ربيع الأول سنة ٦٠٠ هـ لما كان الإمام أبو عبد الله محمد بن العربي في  
 قام الأربعين من عمره يؤدى فريضة الحج ، كتب إلى صديقه وأخيه محمد بن عبد  
 العزيز أبي بكر القرشى المهدوى نزيل تونس في تلك السنة رسالة أرسل فيها إليه تحية  
 رفيقه عبد الله بدر الحبشي الذى كان معه في الحج كاً أرسل سلامه إلى أبي عبد الله  
 ابن المرابط وأبي عتيق وال الحاج معاذ وأبي محمد الحافظ وعبد الجبار وعبد العزيز البابلى  
 وعبد الله القطان ، ونفى إلهم محمد التائب الذى توفى بين مكة والمدينة على مرحلة من  
 الأولى بين مرو وعسفان ، وقال الشيخ أنه بعد أن كتب تلك الرسالة طاف بها أسبوعاً  
 وألسها الحجر الأسود والملزم والمستجار وأدخلها البيت العتيق والواضع الفاضلة تيمناً وتبركاً  
 ولم تكن تلك الرسالة قاصرة على تبليغ الأسواق ونفي صديق الجماعة ، بل كانت  
 تتطوى أيضاً على مسائلين من أهم المسائل التي تلقى نوراً جديداً على حياة هذا العالم  
 الصوفى ، وقد أطلق عليها اسم « رسالة الروح القدس » وهى تقسم إلى قسمين :  
 القسم الأول مناجاة بين محى الدين نفسه وهى شبه اعتراف ، وتعنيف وتهذيب ،  
 والقسم الثاني يشتمل على أممأء معظم الرجال والشاعر الذين لقيتهم وتلقى عنهم وصحبهم  
 في حياته قال « ولقد لقينا من المشاغل والأخوان والنساء ، ما لو دونت أحواهم وسلطت  
 كما سلطت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين في الأعمال والجد والاشارات  
 وصحةقصد ، فياولي تعالَ قم مائماً لفارق ، وندب أخواننا الفلاعنين ! »

### مشايخ محى الدين في الطريق

وأولهم أبو جعفر العرينى ، وصل إلى أشبىلية في أول دخول محى الدين إلى الطريق  
 والثاني أبو يعقوب يوسف بن يختلف الكومي العبسى وهو من أصحاب أبي مدين ،  
 وكان يقول « إذا شاء الشيخ أخذ يد المريد من أسفل سافلين والقاء في علبين في  
 لحظة واحدة » ، والثالث صالح المعدوى ، والرابع أبو عبد الله محمد السرق ، والخامس  
 أبو محى الصنهاجى

ال السادس : أبو الحجاج يوسف السيرى ( نسبة إلى قرية بالشرق على فرسخين  
 من أشبىلية ) وروى لنا محى الدين أن الشيخ يوسف هذا كان يمارس الطلب الروحانى

فقد رأى محيي الدين عنده رجالاً في عينيه وجع شديد يصبح منه مثل المرأة النساء (كذا) فاصفر وجه الشيخ وقلع يده المباركة ووضعها على عينيه فسكن الوجع من جيبه واضطجع الشخص كأنه الميت ثم قام وخرج مع الجماعة وما به من بأس . وروى الشيخ ابن العربي رواية من قبيل القصص العجيبة وهي أنه كانت لشيخه يوسف السبزيلي هرة سوداء شديدة النفور من عامة الناس ولكنها تأنس للأوليا، وتغيرت ملائكتها حينما من غير تعب ولا سعي

الثامن : أبو عمران موسى بن عمران المارطلي حبس نفسه في بيته ستين عاماً ، وكان على طريق الحاسبي ، لا يقبل من أحد شيئاً ولا يطلب حاجة لنفسه ، ولا لغيره التاسع والعشر : الشقيقان أبو عبد الله محمد الخياط وأبو العباس أحمد الاشبيلي ، وكان الأول شديد البر بوالدته حتى ماتت وكان الثاني ينادي من وراء حجاب الحادى عشر : أبو عبد الله محمد بن جمهور كان يكره الشعر ولم ينشده في حياته وإذا سمع دفأً وضع أصابعه في أذنيه

الثانى عشر : أبو على الشكاز وكانت صناعته نوعاً من الدباغة

الثالث عشر : أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائى عم محيي الدين نفسه الرابع عشر : أبو محمد بن عبد الله بن الأستاذ المروزى وكان من خدام أبي مدين الخامس عشر : أبو محمد عبد الله القطاان ، كان لا تأخذه في الله لومة لائم عرض نفسه للقتل مراراً من كثرة سنته لأفعال المسلمين وما هم عليه من مخالفة الشريعة ، عرض عليه السلطان أن يجلس مجلسه فقال « لا ، فإن مجلسك مغصوب ، ودارك التي تسكنها أخذتوها بغير حق ، ولو لأنى مجبور ما دخلت هنا حال الله يبني وينبئ ! » وبالجملة كان هذا الشيخ على نوع من المبالغة في قول الحق بغير مبالغة

ال السادس عشر : أبو عبد الله محمد بن أشرف الزندى وهو من « الابداال » لم يأو إلى معهود قريباً من ثلاثين سنة

السابع عشر : موسى أبو عمران السيد رانى ، كان من « الابداال » وكانت له عجائب وغرائب

### أشهر مؤلفاته

- بلغت مؤلفاته ٢٠٠ كتاب ذكر منها بـ كلن الأنماط في فهرست الكتب العربية ١٥٦ كتاباً وذكر أماكن وجودها وأكثرها في التصوف، وبعضاً في الجفر وأسرار الحروف:
- (١) الفتوحات الملكية ، في معرفة الأسرار الملكية
  - (٢) التدبرات الألهية
  - (٣) التزلات الموصولة
  - (٤) فصوص الحكم في خصوص الكلم، وله شرح بقلم ابن سعيد كين سماه « نقش الفصوص »
  - (٥) الأسرار الى المقام الأسرى – تترأ وشعرأ
  - (٦) شرح خلخ النعلين
  - (٧) الأجوبة المسكتة ، عن سؤالات الحكم الترمذى
  - (٨) تاج الرسائل ومنهاج الوسائل ، وهو غير تاج التراث
  - (٩) كتاب العظمة
  - (١٠) كتاب السبعة ، وهو كتاب البيان، والحرف الثالثة، التي انطففت أو اخرها على أولئها
  - (١١) التجليات
  - (١٢) مفاتيح الغيب
  - (١٣) كتاب الحق
  - (١٤) مراتب علوم الوهب
  - (١٥) الاعلام ، باشارات أهل الالهام
  - (١٦) العبادة والخلوة
  - (١٧) المدخل الى معرفة الأسماء ، وكنه ما لا بد منه ، والنقاء
  - (١٨) حلية الأبدال
  - (١٩) الشروط ، في ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط
  - (٢٠) المقنع في إيضاح السهل الممتنع
  - (٢١) عنقاء مغرب ، وختم الأولياء ، وثبس المغرب
  - (٢٢) مشكاة الأنوار فها روى عن الله عز وجل من الأخبار
  - (٢٣) شرح الألفاظ التي اصطلح علىها الصوفية
  - (٢٤) محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار – في خمسة مجلدات
  - (٢٥) ديوان محي الدين ، وهو مجموع القصائد التي قالمها ، غير الشعر الذي حل به كته

## ملخص كتاب الفتوحات المكية

### في معرفة الأسرار المكية

كتاب «الفتوحات المكية التي فتح الله بها على الشيخ الإمام العامل الراسخ الكامل خاتم الأولياء الوارثين بربخ البرازخ محى الحق والدين» مؤلف من أربعة أجزاء كبار تقع في أكثر من ثلاثة آلاف صفحة، ويندر من يمكنه أن يلم بهذا الكتاب في فصل أو في جملة فصول، لأنه الحق يقال كالبحر الراfter في علوم الحقائق والتتصوف وأحكام الشريعة ممتزج بعضها ببعض، ولا ريب في أن هذا الكتاب قد ألف بالطام ولا يمكننا أن ن تعرض لنفسير بعض ما جاء فيه من الآراء نثراً وشعرًا مما اقسم جهور المسلمين بسببه فرقاً، فمن قائل أن المؤلف له شطحات، ومن قائل أنه كتب ما أراد برموز والغاز، يدركها أر بابها للوهلة الأولى.

ومن قوله شعراً في مفتتح الكتاب البستان المشهوران اللذان يحتاج بهما قوم من الفريق الأول وهو قوله :

الرب حق ، والعبد حق      يا ليت شعرى من المكلف ؟

إن قات عبد ، فذاك ميت      أو قلت رب أني يكلف !

ومن الفصول المهمة في هذا الكتاب الفصل «في علم الحق وعلم الأحوال وعلم الأسرار» وفصل في «اعتقاد أهل الاختصاص» وفصل في «معرفة الروح» ويقرر محى الدين في فاتحة كتابه أنه قبل بدايته في تأليف هذا الكتاب قد كلف بوضعه من ذي مقام عظيم، ثم قال «ثم أظهرت أسراراً وقصصت أخباراً لا يسع الوقت ايرادها، ولا يعرف أكثر الخلق ايجادها فتركتها موقوفة على رأس منبعها، خوفاً من وضع الحكمة في غير موضعها»

ولم نجد لصوف نقاشاً طويلاً في الشعر والثر كنفس هذا الإمام ونضرب لذلك مثلاً قصيدة الهمزة التي مطلعها :

لما انتهى للكعبة الحسنة      جسدي وحصل رتبة الأمانة

وختامها

فأشكر معي «عبدالعزيز» ال هنا ولتشكرن أيضًا أبا العذراء

شرعًا فان الله قال اشكر لنا ولوالديك وانت عين قضا

وبجانب الفصول التي ضمنها الأسرار والموز ، فصول جلية ظاهرة في أحكام الشرع مثل : فصل الوضوء وأحكامه ، وأسرار الطهارة ، وأفعال الصلاة ، بتوسيع واسباب لا مثيل لها في أي كتاب آخر من كتب هذا العلم

وتتكلم في الجزء الثاني في منازل الأولياء ، ومقام أهل المجالس وحديثهم ونجواهم ، وفي حظ الرسل من ربهم ومقاماتهم من مقام الأنبياء ، ومقام الأنبياء من الأولياء ، وفي هذا الفصل تفصيل بين نبوة الشرائع والنبوة المطلقة ، فهم من الأولياء اذا كانوا أنبياء شريعة من الدرجة الثالثة ، وإن كانوا في النبوة اللغوية فهم في الدرجة الثانية ، وإن الأولياء هم الذين تولاهم الله بنصرته في مقام مجاهدتهم الأعداء الأربع ، الهوى ، والنفس ، والدنيا ، والشيطان ، والمعرفة بهؤلاء أركان المعرفة عند الحسابي

ومن الرسل من لهم خصائص على أنفسهم ، ومنهم من لا يختصهم الله بشئ ، دون أمه ، وكذلك الأولياء فيهم أنبياء ، أي خصوا بهم لا يحصل إلا لنبي من العلم الالهي ويكون حكمهم من الله فيما أخبرهم به حكم الملائكة وهذا قال في نبی الشرائع « ما لم تحط به خبراً » أي ما هو ذوقك يا موسى مع كونه كليم الله ، خرق السفينة وقتل الغلام حكمًا ، وأقام الجدار مكارم خلق عن حكم أمر إلهي ، تحسف البلاد على يدي جبريل ومن كان من الملائكة ، وهذا كان الأفراد من البشر بنزلة المهيمنين من الملائكة ، وأنبياؤهم منهم بنزلة الرسل من الأنبياء

وبعد أن أفاد المؤلف في تفصيل النبوة وأسرارها وأحكامها ، تكلم في الحب والسكر ، والتوبة ، والمجاهدة ، والخلوة ، والتقوى ، ومقامي الخوف والرجاء ، والفرق بين الشهوة والإرادة ، وشهوة الدنيا وشهوة الجنة ، والفرق بين اللذة والشهوة ، ومقام الخشوع ، والقناعة ، والتوكّل واليقين ، ومقام الذكر وأسراره ، والتفكير وأسراره

ثم تكلم في أسماء الله الباطن منها والظاهر ، وفي الأسماء على العموم ، وانقل إلى الكلام في حضور القلب بتواتر البرهان ومنزل الحوض وأسراره من المقام الحمدي ، ومنزل تزاور الموقى وأسراره من الحضرة الموسوية

وفي الجزء الثالث من الكتاب أفاض المؤلف في الكلام على الحضرة الموسوية والحضرية الحمديه ، وتتكلم على منزل الامام الذى على يسار القطب وهو منزل أبي مدين أحد أئمة الصوفية ببنچانة بالأندلس وهو من لم يلقهم محيي الدين .

### كلام محيي الدين في المهدى المنتظر

ثم تكلم على المهدى المنتظر وفي معرفة نزول وزرائه فقال في ج ٣ ص ٣٦٤ :

« اعلم أن الله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً، فيما ها قسطاً وعدلاً لوم يبق من الدنيا يوم واحد، طوأ الله ذلك اليوم حتى يلي هذا الخليفة من عترة الرسول يواطئ اسمه اسم رسول الله، يباع الناس بين الركن والمقام، وهو أجل الجبهة أقى الأنف، أسعد الناس به أهل الكوفة يقسم المال بالسوية، ويعدل في الرعية، ويغسل في القضية، يسى جاهلاً بخيلاً جياباً، فيصبح أعلم الناس وأكرمهم وأشجعهم يشفي النصر بين يديه، يعيش خمساً أو سبعاً أو تسعـاً، يصلحه الله في ليلة بفتح المدينة الرومية بالتكبير في سبعين الفاً من ولد اصحابه ، يشهد الملحمة العظمى ، مأدبة الله برج عكا ، يبيد الظلم وأهله ، يرفع المذاهب من الأرض ، يفرح به العامة أكثر من الخاصة ، ويباعده العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف ، له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونـه هم الوزراء ، ينزل عليه عيسى بن مريم بالزيارة البيضاء شرق دمشق بين مهرودتين ، متكتشا على ملکين ، يقطر رأسه ما مثل الجان ، يتحدر كأنما خرج من دماس ويقبض الله المهدى اليه طاهراً مطهراً ، وفي زمانه يقتل «السفياني» عند شجرة بغوطـة دمشق وينسف بجيشه في اليداء بين المدينة ومكة »

ثم تكلم المؤلف في العرش والهواء والفقـل والبرزخ ، وفي معرفة الأمة البهيمـية

أما الجزء الرابع والأخير من هذا الكتاب النفيس، فبدأه بعرفة منازلة الميت، والمعنى ليس له إلى روئته سبيل، ومعظم هذا الجزء في تفاسير أحاديث قدسية أو أهمية منسوبة إلى الله عز وجل مثل :

- (١) « من دعاني فقد أدى حق عبوديته ، ومن أنصف نفسه فقد أنصفني »
- (٢) « من سألني فاخرج من قضائي ، ومن لم يسألني فما خرج من قضائي »
- (٣) « أسماني حباب عليك فان رفعتها وصلت الى »
- (٤) « أحبك للبقاء معى ، وتحب الرجوع الى أهلك »

ولولي الله السيد محمد عبد السلام رضى الله عنه الذى انتقل إلى البرزخ في هذا الوقت تفسير بلينغ عجيب لهذا الحديث .

وهذا الجزء الرابع كالأجزاء الثلاثة السابقة بمحرزاً آخر في الحكمة الالهية والفلسفة الشرعية وذكر الأسباب والتائج والأسرار الباطنية والألغاز العليا في الكون والخلقة والشريعة والوحى والاهام والولاية والقطبانية ولا يليق بعلم أو متصرف أو أديب أن يبقى بدون المام بهذا الكتاب الذى يعد فريداً في بايه في سائر اللغات

أما قبر الشيخ العظيم فقد اكتشفه في الشام السلطان سليم الأول العثماني ويدركون ان الشيخ كان ذكر عبارة رمزية للدلالة على قبره وتاريخ اكتشافه ونصها « عندما يدخل السين في الشين يكشف عن قبر محي الدين » والمقصود بذلك عند دخول السلطان سليم بلاد الشام يكشف قبر هذا الحكم .

### اعتراف محى الدين ومناجاته يينه وبين نفسه

قال محى الدين «رأيت في منامي كأنني أدخلت الجنة ولم أكن رأيت ناراً ولا حشرأولا حساباً ولا شيئاً من أحوال القيامة ، ووجدت في نفسي راحة عظيمة ، فلما استيقظت علمت أن في حالي بعض اختلال ، وأن نفسي ادعت فوق حالها من جهة ما أعطاها الله من العلم ، ولو كانت متحققة بالحق تتحققأ عقلياً مقدساً أطيياً يغيب عنها لم تلتذ بدخول الجنة ، فأرادت أن تقيم على الحجة القاطعة من جهة قسم الحفائق الإنسانية ومراتبها ، فلم أسمع لها ، ودارت بيني وبينها المخاسبة الآتية :

ابن العربي - يانفس لا أتركنك على دعواك حتى أعرض أحوالك على كتاب الله وسنة رسوله (ص) فلن وافقت ذلك سامت لك ، وإن وجدتك دون ذلك فانا أطف بك وأرحمك بأن أمشي بك على أحوال أهل الصفة وعلى أحوال الصحابة والتابعين وتابعى التابعين فلن قسرت عن شأوم فالنار أولى بك

فنه - أما النبي (ص) فلا أعرض حالى مع حاله أبداً معه ، وكذلك القرآن فإنه البحر الأعظم ، ولكن حسبك من دون القرآن والنبوة خذ معي في مرتب الولاية وأنا المنقادة السمعية السهلة المطيعة

ابن العربي - أخرجني اسني ما تدعين وأعلاماً تحفظاً ، وأنا أعرض أولاً حال أهل الصفة نفسه - قل !

ابن العربي - كان سبعون من أهل الصفة يصلون في ثوب ، فنهم من يبلغ ركبتيه ومنهم أسفل من ذلك ، والله ما أجتمع لهم ثوبان ، ولا حضر لهم من الأطعمة لونان ، ناشدتك الله يانفس ، فهل أنت أفقر منهم ؟

نفسه - لا

ابن العربي - فلست أذن منهم ، أستحي من الله وأرجحى على عقبك ولا تطاولى لقوم لست منهم في شيء !

نفسه - على بغيرم فليس لي هنا قدم

ابن العربي — قال عمار بن ياسر وهو يسير على شط الفرات « الاهم لو أعلم أن أرضي لك عنى أن أتردى فاسقط فعلت ، ولو علمت أن أرضي لك عنى أن ألقى في هذا فاغرق فيه فعلت » ناشدتك الله يانفس ، هل خطرك هذا فقط في رضي الله لا تبغي به بدلا ؟

نفسه — لا والله فاتنقل في عن هذا !

ابن العربي — هذا عمر بن الخطاب لما أسلم قال له النبي (ص) « يا عمر استره » قال رضي الله عنه « والذى بعثك بالحق لأعلنته كأعلنت الشرك ! » « ناشدتك الله يانفس هل قلت لي فقط في دين الله تعالى حامية عنه في موطن دونه النفوس الحداد ، وعدم الناصر يغلب فيه على ظنك أنك تقتلين فيه ؟

نفسه — لا والله ، وإنما قاربت هذا المقام ، ولكن بسياسة وطنت بها نفوس الأعداء بحيث أن غالب على ظني الامن والعافية في دمي

ابن العربي — فارجعى !

نفسه — نعم ، هات غيره

ابن العربي — كان عثمان بن عفان يطعم الناس طعام الأمارة ، ويدخل بيته في كل الخبز والزيت ، هل فعلت هذا مع أصحابك فقط ؟ آثرتهم باللطف وقمعت بالخشون

نفسه — لا والله ، بل كنت على أحد وجهين معهم ، إن لم يكن عندي طعام غير ما جعلت بين أيديهم شاركتهم فيه ، وإن كان عندي أرق منه أكاث وحدى ذلك ، مثل الخلو أو الخوشكان ، وأقول هذا غذاء لين والبس على نفسي بهذه الترهات حتى لا أتنفس به عند أكله ، وأقول هؤلاء الأخوان في مقام التربية فينبغي أن لا أزرع حب الشهوات في قلوبهم باطعamen مثل هذا ، ومقابلي لا يؤثر فيه هذا الطعام ، فلا بأس بتناولى إياه فآكله على هذه الحال وقد عميت عن مطالبة الحق ، في موازنة العاشرة وأدناها أن أشاركم في خشوتهم لما أعرفه من تأثير الحقائق ، ولا شك أن عثمان ما فعل هذا في بدايته وإنما فعله بعد التحليك

ابن العربي — بارك الله فيك يانفس اذ أنصفتني

نفسه — الحق أحق أن يتبع هات غيره

ابن العربي — هذا الامام على كأن اذا أرخي الليل سدوله وغارت نجومه يتمثل في محاباه قابضاً على لحيته وبيكى بكاء الحزين وهو يتضرع بقوله « يا ربنا ! » مُ يخاطب الدنيا بقوله « غرى غيري ، واحدعني سوای ، فقد تبت عنك ثلاثة ، فعمرك قصير ، ومحلك حقير ، وخطرك كثیر ، أواه ! من قلة الزاد وبعد السفر ، ووحشة الطريق » فهل صاحت هذه الحال استصحاب هذا الامام ؟

نفسه — لا والله ، إنما هي بوارق تلمع ، وأهلة تطلع ، في أوقات دون أوقات ، والغالب الشتات ، لو لا أنني أريد أن أقف منك على أحوال هذه السادة لطويت معك بساط المراقبة وعدلت عن هذه الحاضرة .

ابن العربي — هذا الذي بشرت غير ما مرة أنك في مقامه : أبو بكر الصديق (رض) ( وهذه إشارة الى أن محي الدين بن العربي كان في مقام الصديقة ) خرج حين توفي رسول الله (ص) وعمر يكلم الناس ثم قال بعد أن تشهد « أما بعد فهن كان يعبد محمدًا فان محمدًا قد مات ، ومن كان منكم يعبد الله عز وجل فان الله حي لا يموت ! » ثم تلا قوله تعالى « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفال مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ » الآية ، فسكن جأشهم بالقرآن وهو لم يزل ساكن القلب مع الرحمن ، ناشدتك الله يا نفس هل حصلت بالسر الذي تدعينه أنه قد حصل لك من الحق حالاً ومقاماً من تعظيم الله ما عامت به تعظيم من عظمه الله من جهة تعظيم الله ايه ؟

نفسه — لا والله يأولى ، إنما أنا بين فناء وبقاء ، وتلاش وانتعاش ، واقبال وادبار ووصول ورجوع ، وما كنت فهمت هذا من هذا الكلام الذي خرج من فم الصديق حتى نبهتني عليه ، فانتقل بي عن هذا المقام فقد قسم ظهوري

ابن العربي — إن النبي (ص) عاش في البؤس وضنك العيش حتى رق له عمر لما أثر شريط السرير في جنبه فقال عمر « تذكري كسرى وقيصر » فقال النبي (ص) « أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة ؟ » أين أنت يا نفس من قول سامان الفارسي حيث ذكر ما فتح الله على المسلمين من كنوز

كسرى فقال « إن الذى أعطاكم وفتحه عليكم وخولكم لمسك خزانه ومحمد (ص) حى ، ولقد كان يصح وما عنده دينار ولا مد من الطعام ، بم ذاك يا أخا بني عبس ؟ » فانظرى يانفس كلام هذا الصاحب وشرحه لحالة النبي (ص) وتعريفه وتقريره بقوله « بم ذاك ؟ » ثم أنه لو كانت الدنيا تناول على حسب المراتب عند الله من الرفعة لكان كلها لرسول الله (ص) وهذه حالته في دنياه ولم يرض لقرة عينه بنته فاطمة أن تناول فيها راحة ولا توسيعاً، هذا وقد رأى أثر جبل القرية في عنقها من حمل الماء وأثر الرحي من الطحين في يديها ، وجاءه النبي فلم ير أن يعطيها خادماً يحول بينها وبين ذاك الشقاء الذى نزل بها ، وأعطها بدلاً ذلك تسيحاً وتحمیداً وتکبيراً وقال هو خير لكم ، فain أنت يانفس وهذا العارف فلا الحق رضها لنبيه ولا النبي (ص) رضها لابنته ووصيه فهل قنعت يا نفس بعد أن لم تجدى لك قدماً مع أحد من الصالحين ؟

فن أبعت ؟ وبن تأسست ؟

نفه — أبعت هواي ، فتأسست بشيطان مدع في المعرفة ، مكب على الدنيا مثلى ، فأنتمى الدعوى ، وعراني من ملابس التقوى ، وأنا أتوب إلى الله وألتضرع إليه في الوفاء والعدل والميزان !

[ وبعد أن استرسل محي الدين في ذكر أخبار قويس القرني وعبادته وزهده ومقابلته لهرم بن حيان ختم مناجاته بقوله لنفسه ]

ابن العربي — فهذا يا نفس من بعض أخبار قويس الذى أحببته لله وفي الله ، ولو لا خشية التطويل لأشتعنك من أخباره وأخبار أمثاله من سادات التابعين ، ولكنك قنعت بهذا القدر ، فالترمى طاعة الله وطاعة رسوله (ص)

قال محي الدين بن العربي « فسلمت اسلاماً جديداً — يقصد نفسه — الله يثبتها عليه ، وأخذت منها العبود الذى أخذ النبي (ص) على نساء المؤمنات ، فالترمت ذلك كلها عارفة قدر ذلك وما لها في الوفاء به ، وما عليها من الرجوع عنه »

« هذا ياولى — مخاطباً صديقه عبد العزيز المهدوى — أبناك الله ما اتفق بيني وبين نفسي في مكة المشرفة »

## ١٢ — ابن مسکویہ

أبو على الخازن احمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسکویہ توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ  
وكان محسوساً وأسلم ، وهذا دليل على أنه من أبناء الفرس الناشئين بين أحياء العرب  
الذين كانوا يتلون الوظائف والمناصب في صدر الاسلام ، ومنهم أبو محمد عبد الله  
ابن المفعع الذي قتل سنة ١٤٢ هـ . وكان هؤلاء القوم نادرة في الذكر ، وغاية في جمع  
علوم اللغة والحكمة والتاريخ

كذلك كان مسکویہ من نواعي المفكرين العاملين الذين ينذر خلوفهم في الأئمـة ،  
وكانت له معرفة تامة بعلوم الأقدمين والـفـ فـ فيها كـتـبـ عـدـة

وصحب ابن العمـيد وـكان يـخـدمـهـ فـمـكـتبـتـهـ لـكـنهـ مـعـ ذـكـارـهـ وـنـبوـغـهـ وـاشـتـفـالـهـ بـالـفـلـسـفـةـ  
وـالـمـنـطـقـ وـالـفـقـهـ وـالـأـدـبـ وـالـتـارـيخـ فـنـتـهـ الـكـيـمـيـاـ ،ـ بـالـمـعـنـىـ الـذـيـ يـعـرـفـهـ بـعـضـ عـلـمـاءـ الـعـربـ  
وـهـوـ السـعـىـ فـالـحـصـولـ عـلـىـ الـذـهـبـ بـالـصـنـاعـةـ ،ـ فـأـفـقـ مـالـهـ فـهـذـاـ السـبـيلـ وـهـذـاـ نـوـعـ  
مـنـ الجـنـونـ ،ـ فـلـمـاـ ذـهـبـ مـالـهـ فـ طـلـبـ الـمـالـ ،ـ نـدـمـ عـلـىـ ذـكـارـهـ وـتـنـقـلتـ بـهـ الـحـالـ إـلـىـ خـدـمـةـ  
بـنـيـ بوـيـهـ فـابـتـسـمـ لـهـ الزـمـانـ وـعـظـمـ شـائـرـهـ حـتـىـ تـرـفـعـ عـنـ خـدـمـةـ الصـاحـبـ بـنـ عـبـادـ وـلـمـ  
يـرـ نـفـسـهـ دـوـنـهـ

وـكـانـ مـسـکـوـیـہـ شـاعـرـاـ مـدـحـ اـبـنـ الـعـمـیدـ وـعـمـیدـ الـمـالـ وـلـهـ رـسـائلـ أـنـیـقـةـ عـلـىـ أـسـلـوـبـ  
ذـكـرـ الـعـصـرـ

قال أبو حيان في كتاب « الامتناع » عند ذكر طائفة من متكلمي زمانه « وأما  
ابن مسکویہ فـفـقـيرـ بـيـنـ أـغـنـيـاءـ ،ـ وـغـنـيـ بـيـنـ أـبـيـاءـ ،ـ لـأـنـ شـاذـ وـإـنـاـ أـعـطـيـتـهـ فـهـذـهـ الـأـيـامـ  
« صـفـوـ الشـرـحـ » لـأـيـاسـغـوـجـيـ وـ « قـاطـيـغـورـ يـاسـ » مـنـ تـصـنـيفـ صـدـيقـناـ بـالـرـىـ .ـ قـالـ  
الـوزـيرـ وـمـنـ هـوـ ؟ـ قـلـتـ أـبـوـ القـاسـمـ الـكـاتـبـ غـلامـ أـبـيـ الـحـسـنـ الـعـامـرـىـ ،ـ وـصـحـحـهـ مـعـ  
وـهـوـ الـآنـ لـاـنـ بـاـنـ الـخـارـ وـرـبـاـ شـاهـدـ أـبـاـ سـلـيـمانـ الـمـنـطـقـ وـلـيـسـ لـهـ فـرـاغـ وـلـكـنهـ مـجـدـ فـيـ

هذا الوقت للحسرة التي لحقته مما فاته من قبل . فقال : يا عجباً لرجل صحب ابن العميد وأبا الفضل ورأى ما عنده وهذا حظه ، قلت : قد كان هذا ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيميا ، مع أبي الطيب الكندي الرازي ، ملوك الهمة في طلبه ، والحرص على اصحابه مفتوناً بكتاب أبي زكريا وجابر بن حيان ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه ، هذا مع تقطيع الوقت في الحاجات الضرورية ، والشهوية ، وال عمر قصير ، وال ساعات طائرة ، والحركات دائمة ، والفرص بروق تأتى ، والأوطار في عرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس عن قرابتها تذوب وتحترق . ولقد قطع العامرى الري خمس سنين ، ودرس وأملى وصنف وروى ما أخذ عنه ابن مسكويه كلية واحدة ولاوعى مسئلة حتى كان بينه وبينه سد . ولقد تجرع على هذا التوانى الصاب والعلقم وموضع حنظل النداة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الالوم من أصدقائه حين ما ينفع ذلك كله ، وبعد هذا فهو ذكي حسن ، نقي المفظ ، وان يبق عساه أن يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيميا ، واتفاق زمانه وكدر بيته وقلبه في خدمة السلطان ، واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط ، والكسرة والخرقة ، نعوذ بالله من مدح الجود بالاسنان وايثار الشج بالفعل ، ومحند الكرم بالقول ومقارقه بالعمل «

قال أبو منصور الثعالبي « كان في الذروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر وكان في ريعان شبابه متصلةً بابن العميد مختصاً به ثم تنقلت به أحوال جليلة في خدمة بنى بويه والاختصاص بها ، الدولة وعظم شأنه وارتفع مقداره فترفع عن خدمة الصاحب ولم ير نفسه دونه ولم يدخل من نواب الدهر »

وله قصيدة في عميد الملائكة تفنن فيها وهناء باتفاق الأضخم والمهرجان في يوم ، وشكراً سو ، أثر الهرم وبلوغه إلى أرذل العمر

## وصية أبي على بن مسكويه

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ! هَذَا مَا عَاهَدْتُ عَلَيْهِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَهُوَ يَوْمَذْ آمِنٌ فِي سَرِّهِ  
 مَعْافِ فِي جَسْمِهِ ، عِنْدَهُ قُوتٌ يَوْمَهُ ، لَا تَدْعُوهُ إِلَى هَذِهِ الْمُعَاہَدَةِ ضَرُورَةٌ نَفْسٌ وَلَا  
 بَدْنٌ ، وَلَا يَرِيدُ بَهَا مَرَاةً مُخْلُوقٌ ، وَلَا إِسْتِجْلَابٌ مُنْفَعَةٌ وَلَا دُفْعٌ مُضَرَّةٌ مِنْهُمْ ، عَاهَدْتُ  
 عَلَى أَنْ يَجَاهِدَ نَفْسَهُ وَيَتَفَقَّدَ أُمْرَهُ ، فَيَعْفُ وَيَشْجُعُ وَيَحْكُمُ ، وَعَالَمَةُ عَفْتُهُ أَنْ يَقْتَصِدْ  
 فِي مَأْرِبِ بَدْنِهِ حَتَّى لَا يَحْمِلَهُ الشَّرُّهُ عَلَى مَا يَضْرِبُ جَسْمَهُ أَوْ يَهْتَكُ مَرْوِيَّتَهُ ، وَعَالَمَةُ  
 شُجَاعَتِهِ أَنْ يَحْارِبَ دُوَاعِي نَفْسِهِ الْذَّمِيمَةِ حَتَّى لَا تَهْرُبَ شَهْوَةُ قَبِيْحَةٍ وَلَا غَضْبٌ فِي غَيْرِ  
 مَوْضِعِهِ ، وَعَالَمَةُ حَكْمَتِهِ أَنْ يَسْتَبَرَ فِي اِعْتِقَادَاتِهِ حَتَّى لَا يَغُوْثَهُ بَقْدَرْ طَاقَهُ شَيْءٍ مِنْ  
 الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ الصَّالِحةِ ، لِيَصْلَحَ أَوْلَأَ نَفْسَهُ وَيَهْذِبُهَا وَيَحْصُلُ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْمُجَاهِدَةِ  
 ثُمَّرَتِهَا الْعِدَالَةُ ، وَعَلَى أَنْ يَتَسَكَّعَ بِهَذِهِ التَّذَكِّرَةِ وَيَجْتَهِدُ فِي الْقِيَامِ بِهَا وَالْعَمَلِ  
 بِهِجَبِهَا ، وَهِيَ خَمْسَةُ عَشَرَ بَابًا ، اِيَّاَنَّ الْحَقَّ عَلَى الْبَاطِلِ فِي الْاعْتِقَادَاتِ ، وَالصَّدَقَ عَلَى  
 الْكَذَبِ فِي الْأَقْوَالِ ، وَالْخَيْرَ عَلَى الشَّرِّ فِي الْأَفْعَالِ ، وَكَثْرَةُ الْجَهَادِ الدَّائِمِ لِأَجْلِ الْحَرْبِ  
 الْدَّائِرَةِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَبَيْنَ نَفْسِهِ ، وَالْقَسْكُ بِالشَّرِيعَةِ وَلِزُومِ وَظَانَفَهَا ، وَحَفْظُ الْمَوَاعِيدِ حَتَّى  
 يَنْجِزَهَا ، وَأَوْلُ ذَلِكَ مَا يَبْنِي وَبَيْنَ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ : وَقْلَةُ الثَّقَةِ بِالنَّاسِ بِتَرْكِ الْاسْتِرْسَالِ  
 وَمَحْبَةُ الْجَمِيلِ لِأَنَّهُ جَمِيلٌ لِلْغَيْرِ ذَلِكُ ، وَالصَّمْتُ فِي أَوْقَاتِ حَرْكَاتِ النَّفْسِ لِلْكَلَامِ  
 حَتَّى يَسْتَشَارَ فِيهِ الْعُقْلُ ، وَحَفْظُ الْحَالِ الَّتِي تَحْصُلُ فِي شَيْءٍ شَيْءٍ حَتَّى يَصِيرَ مَلَكَةً وَلَا  
 يَفْسُدُ بِالْاسْتِرْسَالِ ، وَالْأَقْدَامُ عَلَى كُلِّ مَا كَانَ صَوَابًا ، وَالاشْفَاقُ عَلَى الزَّمَانِ الَّذِي  
 هُوَ الْعُمَرُ لِيَسْتَعْمَلُ فِي الْمَهْمَمِ دُونَ غَيْرِهِ . وَتَرْكُ الْخَوْفِ مِنَ الْمَوْتِ وَالْفَقْرِ لِعَمَلِ مَا يَنْبَغِي  
 وَتَرْكُ التَّوَانِيِّ ، وَتَرْكُ الْاِكْتِرَاثِ لِأَقْوَالِ أَهْلِ الشَّرِّ وَالْحَسَدِ لِثَلَاثَةٍ يَشْتَغلُ بِهِمْ بِقَابَتِهِمْ وَتَرْكُ  
 الْأَفْعَالِ لَهُمْ ، وَحْسَنُ اِحْتِمَالِ الْغَنِيَّ وَالْفَقْرِ وَالْكَرَامَةِ وَالْهُوَانِ بِجَهَةِ وَجْهَةِ ، وَذِكْرُ الْمَرْضِ  
 وَقْتِ الْصَّحَّةِ ، وَالْهُمْ وَقْتُ السُّرُورِ ، وَالرَّضْقِ عَنْدَ الغَضْبِ لِيَقْلِلُ الطَّغْيَى وَالْبَغْيِ ، وَقْوَةُ  
 الْأَمْلِ ، وَحْسَنُ الرِّجَاءِ ، وَالثَّقَةِ بِاللهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَصَرْفُ جَمِيعِ الْبَالِ إِلَيْهِ » .

## مؤلفاته

- (١) كتاب الفوز الأَكْبَر
- (٢) كتاب الفوز الأَصْغَر
- (٣) كتاب تجارب الأم في التاريخ ابتداؤه من بعد الطوفان واتهاوه إلى سنة ٣٦٩
- (٤) كتاب أنس الفريد وهو مجموع يتضمن أخباراً وأشعاراً وحكاماً وأمثالاً
- (٥) كتاب ترتيب السعادات
- (٦) كتاب المستوفى (وهو) أشعار مختارة
- (٧) كتاب الجامع
- (٨) كتاب جوازان خرد
- (٩) كتاب «السير» أجياده وذكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه ومزجه بالأثر والآية والحكمة والشعر
- (١٠) كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق

## ملخص كتاب ترتيب السعادات

كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها بسعيه ويسميه سعادة له كما يسعى للذلة والاثرة، أو لاصحة أو للغلبة أو للعلم ، وإنما أوتوا في هذا الاختلاف من قبل أنهم لم يلحظوا الكمال البعيد أعني السعادة القصوى ولو عرفوها ونصبوها غرضًا لسعوا بالباقيات نحوها كما يفعل الصانع ، فإنه اذا عرف كالالمطرقة الاقوى ، أعني صناعة الناج والخاتم أو السوار قصد بالطرق وبسط الجسم الصلب نحو ذلك

ان ما كان عاماً للانسان والبهائم فليس سعادة لنا ، لأنها ليست غايتها وكانا من حيث نحن ناس ، وأما ما كان منها خاصاً بالانسان من حيث هو انسان فيجوز أن يسمى سعادة الا أن هذا المعنى هو عام لجميع الناس ، ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان ما هو عام للناس كـا قلنا فهم يشتهركون فيه ومنها ما هو خاص بـا انسان انسان ، ومنها

ما هو خاص الخاص وهو الذي اليه ترتفع السعادات وعنده تقف جميعها فانها وجدت السعادات كلها من أجلها وبسيبها وهي الغرض الأخير والكمال الأقصى

أما الأمر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضرور الراحات وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وغايته الذي خلق له ومن أجله

وأما السعادة العامة للناس من حيث هم ناس فهي ما ذكرناه من قبيل صدور الأفعال عنه بحسب الروية والتبييز وعلى ما يقتضيه العقل، وهذا المعنى سعادة موجودة لكل انسان ويمكن كل احد ان ينال منها ويحظى بها بقدر رتبته من الانسانية، وهذا المعنى وهو بحسب

للناس عامة بالفطرة والجلبة الأولى ويتفاصلون بحسب استعمالهم ايها

وأما السعادة الخاصة بحسب انسان انسان، فهي التي يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة ، يتفاوتون فيها على قدر مراتبهم في العلوم والصناعات وبحسب الاحوال التي يصدرون فيها أفعالهم على ما يوجب الرأي والتبييز

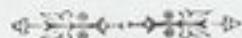
وأما أصناف الشقاء المقابلة لهذه السعادات فقد تركنا ذكرها لأنها تعرف من مقابلاتها كما تبين في المنطق أن المقابلات عملاً في حال واحدة ، فينبغي أن يساق كل انسان بحسب طبقته ومرتبته الى سعاداته التي تخصه على أتم ما يمكن وأفضل ما يمكن ويلغى الوسع

ولولا أن السعادات كثيرة وعلى ضرور ، لكن السعيد في الحقيقة واحداً من الناس وهو من يحصل جميع أجزاء الفلسفة وفهم جميع الصناعات وتتوفر حظه من الحكمـة كلها ، ولو كان ذلك كذلك ، لكن وجود سائر الناس عبئاً لا غاية لهم ولا كمال

ان الحكمـة ، لما رأوا اختلاف الناس في غایاتهم فبعضهم يرى أن غايتها اللذة فيسمى نحوها بـ« الجميع أفعاله ، فإذا شبع من لذته ثم كلف بعد ذلك الازدياد مما زعمه سعادة صار ذلك شقاء عظياً ووبالـأـكـثـرـاـ علىـهـ ، وسمى السعادة شقاء

وأيضاً فان صاحب الثروة اذا مرض رأى أن السعادة هي الصحة وصاحب الصحة اذا أصابه ذل رأى أن السعادة هي الكرامة ، ومعلوم أن السعادة هي شيء ثابت لا تنصير شقاء ، ولا ينتقل صاحبها فيكون شيئاً بالـذـيـ صـارـ بـهـ سـعـيدـاـ

وقد رتب أسطوطاليس أجناس السعادات فسعادة في النفس ، وسعادة في البدن  
 وسعادة من خارج البدن وفيما يطيف بالبدن  
 السعادة التي في النفس : بالعلوم والمعارف والحكمة  
 «     » في البدن : مثل الجمال وصحمة المزاج  
 «     » من خارج البدن: مثل الأولاد النجباء، والاصدقاء، واليسار وشرف النسب  
 أما السعادة القصوى فليس ينالها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها ، ومن علامة  
 من وصل الى السعادة القصوى أن يوجد أبداً نشيطاً ، فسيح الأمل ، قوى الرجاء ،  
 ساكن الحأش ، غير مضطرب ولا مكترث بامور الدنيا الا بقدر يسير جداً ، وهو  
 يناسب الناس ويقاربهم في الظاهر ، فاما باطنـه فبيانـه ثم هو جذل مسرور بنفسـه  
 لا بغـيرـها ، وهذه الحال لازمة له لا تغـيرـ



## فلسفة ابن مسکویه

### في النفس والأخلاق

لقد بینا في تلخیص كتاب السعادة لابن مسکویه، أن مذهبه الفلسفی ارسطی محض وأنه كأسلافه ومعاصريه ومن جاء بعدهم من فلاسفة الاسلام يجددون الفلسفة اليونانية ويرفعون من شأن المعلم الأول حتى درجة العبادة . وأن معظم كتاب السعادة لابن مسکویه يدور على مؤلفات ارسسطو وترتیبها وتبویتها وحكمة وضعها وتصنیفها على النمط الذي أتبعه ابن الهیثم في اعتراضه . فكان ارسسطو هو المثل الأعلى طولاً الفلسفه الاسلامیین كما كان العدو اللدود لائمه المتصوفین أمثال الفرازی وأصحاب الفلسفة العملية أمثال ابن خلدون .

وظاهر لكل متأنل في مؤلفات ابن مسکویه التي تستفاد منها فلسفة أنه تأثر جد التأثر بالجانب الخالق من مؤلفات ارسسطو بعد أن وقف على النظام الفلسفی بصفة عامة وكان اهتمامه بعلم النفس أكبر من اهتمامه بسواء وكانت الغایة التي يرمى إليها تهذیب النفس عن طريق درس أحواها وتقلباتها . وقد بلغ أثر هذا الميل في تعالیم ابن مسکویه إلى درجة أنه أراد أن يعكس طرق التعليم الفلسفی فبدلاً من أن يبدأ السالك في طريق الفلسفه بدرس المنطق والبرهان والأقیسة التي هي وسائل الفهم وأدوات الادراك يرى ابن مسکویه عكس ذلك فيقول في ص ٢٦ من كتاب السعادة :

« وقد رأى بعض أصحاب ارسسطوطالیس من مدرسي كتبه أن يبتدىء المتعلم بما يكتب الأخلاق لتهذب نفسه وتصفه من كدر الشهوات وينجف عنها أثقال عوارضها فيتمكن من قبول الحکمة ويعرف بعض الاعتراف بترك الانهياك في الشهوات وهجران الملاذ الجسمية ، ويعلم أن أكثرها خسارات ورذائل فيتنزه عنها ، ثم ينظر في شيء من التعالیم ليعرف طريق البرهان ويتدرّب بها ويأنس بطرقها ويترك الإيفال فيها إلى وقت آخر » .

### المثل الأعلى عند مسكويه

ثم أن ابن مسكويه جعل للإنسان مثلاً أعلى هو أشبه الأشياء بما كان يرمي إليه ابن باجة في رسالة «تدبر المتصود» وابن طفيلي في «حي بن يقطان». ولكن ابن مسكويه مرّ به مثله الأعلى مرور الطيف فوصفه بأنه هو الحاصل على السعادة الفصوى وأن هذا السعيد السعادة الفصوى «مغتبط بذاته لأنَّه يشاهد أموراً لا تُغيَّر ولا تستحبِل أبداً ولا يجوز عليها أن تُغيَّر أو تستحبِل وأنَّه يرى جميع ما يراه عين لا تُغاط ولا تخفي، ولا تدبر ولا تقبل الفساد ويتعين أنه صاحب من أحد وجوديه (الحياة الدنيا؟) إلى الوجود الآخر (الموت؟) الأكل فهو كمن سلك طريقاً إلى وطن يعرفه وثيق بأهله وروحه وطبيه».

ثم يتوجَّل ابن مسكويه في الوصف فيامس أدق عقائد الصوفية في السلوك والوصول حيث يقول «وكما قطع إليه منزلة أو حل دونه في درجة تقرب منه ازداد نشاطاً وطمأنينة وجذلاً . وهذه الحال من الثقة واليقين لا تتحقق بالخبر دون المعاينة ولا تم بالحكاية دون المشاهدة ولا تسكن النفس إليها إلا بعد الفطر على الحقيقة ، والواصلون إليها على طبقات ومثال ذلك الناظر عين الرأس فأن هذه العين يتفاوت الناس في النظر بها فنهم من يرى الأشياء البعيدة رؤية بینة ومنهم من لا يراها من القرب أيضاً إلا كمن يرى الشئ من وراء ستار إلا أن الفرق بين تلك الحال وهذه الحال أن العين الحسية كما أمعنت في النظر وأدامت التحقيق إلى محسوساتها كلت وضعفت وتلك العين الأخرى هي بالضد لأنَّها تقوى بالامان في النظر وتزداد بالادمان جلاءً وسرعة ادراك ولا تزال تزداد بصيرة ونفاداً حتى تدرك ما كانت تظنه غير مدرك ولا معقول».

### الفرق بين الحكمـة والفلسفة

يميز ابن مسكويه بين الحكمـة والفلسفة ، فهو يرى أن الحكمـة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهي : أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وان شئت فقل أن تعلم الأمور الالهية والأمور الإنسانية وثُمْ علمها بذلك أن تعرف المقولات إليها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يغفل

أما الفلسفة فلم يضع لها ابن مسكونيه تعريفاً ولكنه قسمها الى قسمين :

( ١ ) الجزء النظري و ( ٢ ) الجزء العملي .

فإذا كُلَّ الإنسان بالجزئين فقد سعد السعادة التامة

والجزء النظري ينطوي على كُلَّ الإنسان الأول بالقوة العاملة فيصير في العلم بمحبث يصدق نظره ، فلا يغلط في اعتقاد ولا يشك في حقيقة ، وينتهي في العلم الى العلم الالهي ويُثْقَب به ويسكن اليه .

والكُلَّ الثاني للإنسان ، يكون بالقوة العاملة وهو الكُلُّ الحاقي ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى تصدر تلك الأفعال كلها بحسب قوته المميزة متقدمة مرتبة كما ينبغي وينتهي الى التدبير المدى بين الناس حتى تنتظم ويسعدوا سعادة مشتركة ( Bonheur commun ) وغاية الكُلُّ الانساني في فلسفة ابن مسكونيه أن يعم الموجودات كلها بكلياتها وحدودها التي هي ذاتها لا اعراضها وخواصها التي تصيرها بلا نهاية .

ويعتقد ابن مسكونيه أن من ينتهي الى هذه الرتبة من العلم والعمل فقد صار عالمًا وحده واستحق أن يسمى عالمًا صغيراً لأن صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاته فصار هو ، هي ، بنحو ما ثم نظمها بأفعاله على نحو استطاعته فصار فيها خليفة لمولاه خالق الكل جلت عظمته فلم يختفي ، ولا يخرج عن نظامه الأول الحكيم فيصير حينئذ عالمًا تامًا ، دائم الوجود ، سرمدي البقاء مستعداً لقبول الفيض من المولى دائمًا أبداً وقد قرب منه القرب الذي لا يجوز أن يحول بينهما حجاب .

ولولا أن الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه المنزلة في ذاته لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوانات الآخر أو كسبيل أشخاص النبات في مصيرها الى الفنا .

ومن لا يتصور هذه الحالة ولا ينتهي الى علمها من المتوضطين في العلم تقع له شكوك فيبعث والخلود وانهاء حياة الإنسانية بالموت ، في حينئذ يستحق اسم الاخلاق ويخرج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة

فالفلسفة في رأي ابن مسكوني هي غاية الحياة الإنسانية وهي مزيج من العلم والعمل لسلوك سبيل الترقى الدائم . فهي الغرض الأساسي للوجود والوسيلة الوحيدة للاتصال العقلي والروحي بين الخالق والمخلوق والاستعداد لقبول الفيض الرباني . وعلى ذلك تكون هذه المرتبة هي مرتبة الأنبياء والحكماء والعلماء الذين هم عوالم تامة ، وخلفاء للخالق .

### الملوك في فلسفة ابن مسكوني

يقول ابن مسكوني «لقد حكمنا ان الملوك منا هم أشد الناس فقرًا لكثرة حاجتهم الى الأشياء . ثم يشير ابن مسكوني الى قول أبي بكر الصديق في خطبته حيث قال :

«أشق الناس في الدنيا والآخرة الملوك» واسترسل ابن مسكوني في وصف الملوك قللاً عن هذا المصدر فقال :

«ان الملك اذا ملك زهده الله فيما في يده ورغبه فيما في يد غيره وانقصه شطر أجله وأشرب قلبه الاشغاف فهو يحسد على القليل وينسخط بالكثير ويأسأم الرخاء وان اقطعت عنه اللذة لا يستعمل الغيرة ولا يسكن الى الثقة فهو كالدرهم الفش والسراب الخادع جلد الظاهر حزين الباطن فاذا وجبت نفسه ونضب عمره ومحى ظله فأشد حسابه وأقل عفوه ألا أن الملوك هم المرحومون»

قال ابن مسكوني «لقد سمعت أعظم من شاهدت من الملوك يستعيد هذا الكلام (يعني وصف الملوك لأبي بكر الصديق) ثم يستعبر لما وفته ما في قلبه وصدقه عن حاله وصورته ولعل من يرى ظاهر الملك من الامرة والفرش والزينة والاثاث ويشاهدهم في مواكبهم محفوظين محسودين بين أيديهم الجنائب والمراكب والعيبد والخدم والمحجوب والخشم يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم ، لا ! والذى خلقهم ! وكفانا شغفهم ! أنهم لنى هذه الأحوال ذاهلون عما يراه البعيد لهم ، مشغولون بالآفكار التي تتعورهم وتتعريهم فيما قلناه من ضروراتهم

## الكلام على النفس

تكلم ابن مسكونيه على قوى النفس الثلاث :

( ١ ) النفس البهيمية وهي ادونها

( ٢ ) النفس السبعية ( نسبة الى السبع مفرد سباع ) وهي أوسطها

( ٣ ) النفس الناطقة وهي أشرفها

وأن هذه القوى الثلاث ، وصفها ابن مسكونيه بالأنفس الثلاث اذا اتصلت صارت شيئاً واحداً وتبقى في الوقت ذاته على تغيرها وثورتها واستجدانها كأنها لم تتصل .

ثم تكلم على سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولي عليها كمن معه ياقونة حراء شريفة فرمى بها في نار تضطرم .

ثم انقل الى رأى أرسطو في بقاء النفس والمعاد استدلاً من قوله في كتاب الأخلاق .  
على أن الكلام الذي أورده ابن مسكونيه قللاً عن أرسطوطاليس في هذا الباب لا يؤدى الى القول بالمعاد .

ثم انقل الى دواء النفوس قال يجب أن تنفقد مبدأ الأمراض اذا كان من نفوسنا فالآن مبدؤها من ذاتها كالتفكير في الأشياء الرديئة واجلة الرأى فيها كاستشعار الخوف والخوف من الأمور العارضة والمترقبة والشهوات الهاشمة قصدنا علاجها بما يخصها وان كان مبدؤها من المزاج ومن الحواس كالحور الذي مبدأه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية وكالعشق الذي مبدأه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضاً علاجه بما يخص هذه .

ونتكلم بعد ذلك على « حافظ الصحة على نفسه » و « معرفة المرأة عيوب نفسه » و « رد الصحة على النفس » .

واسهب ابن مسكونيه في الكلام على العدالة والفضائل التي تحت العفة والشجاعة والشدة والعدالة ومراتب الفضائل الإنسانية

وألم موضوع السعادة في رأى أرسطو طاليس ولذة السعادة والخير والسعادة وكثير من هذه الفصول تذكرنا مطالعتها بما دونه اللورد آفبرى في كتابه التي من قبيل «مسرات الحياة» فهى مزيج من علم الأخلاق والأداب الخاصة وال العامة وعلم النفس والحكمة الإنسانية.

ونتكلم ابن مسكوني على التعاون والاتحاد والصداقه والمحبة وأنواع المحبة وأجناسها وأسبابها والمحبة التي لا تطرا عليها الآفات

وكما نتكلم على أنواع الفضائل التي تزهو بها النفس كذلك أفض في ذكر الرذائل التي تكون بها عيوب النفس وأسباب ضعفها مثل التهور ، والجبن ، والعجب ، والافتخار والمزاح والتهلهل والاستهزاء والغدر والقضيم وأسباب الغضب والجبن والخور والخوف وأسبابه وعلاجه وعلاج الخوف من الموت وعلاج الحزن

ونعتقد أن أجمل نبذة في فلسفة ابن مسكوني التي ينطوي عليها كتاب تهذيب الأخلاق هو الفصل البديع الذي درجته براعته في موضوع «علاج الخوف من الموت» وهو شبيه بالفصل الذي ختم به جيو الفيلسوف الفرنسي كتابه «عقيدة المستقبل» قال ابن مسكوني :

« إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا من لا يدرى ما الموت على الحقيقة أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه أو لأنه يظن أن بدنـه اذا انحل وبطل تركـيه فقد انحلـت ذاتـه وبطلـت نفسه بطلان عدم ودورـ، أو لأنـه يظن أنـ الموت ألمـاً عظيمـاً غيرـ ألمـ الأمـراض التي ربما تقدمـته وأدتـ اليـه وكانتـ سبـب حلـولـه أو لأنـه يعتقدـ عقوـبة تحـلـ به بعدـ الموت أو لأنـه متـحـير لا يدرـى علىـ أيـ شـيـ يقدمـ بعدـ الموت أو لأنـه يأسـف علىـ ما يـخلفـه منـ المـالـ والـمـقـنـياتـ - وهذهـ كـلـاـ ظـنـونـ باـطـلـةـ لـاـ حـقـيقـةـ هـاـ » .

ولم تحـلـ فـلـسـفـةـ ابنـ مـسـكـونـيـ منـ جـزـءـ خـاصـ بـالـشـرـيعـةـ وـبـاـ يـحـبـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ خـالـقـهـ وأـسـبـابـ الـاقـطـاعـ عـنـ اللهـ وـأـنـ الشـرـيعـةـ تـأـمـرـ بـالـعـدـالـةـ وـتـدـعـوـ إـلـىـ الـأـنـسـ وـالـمحـبـةـ وـلـزـومـ الشـرـيعـةـ فـيـ الـعـامـلـاتـ وـالـوـاجـبـ عـلـىـ الـحاـكـمـ نـحـوـ الرـعـيـةـ .

وجملة القول في فلسفة ابن مسكونيه الحقيقة أنها مزيج متقن للسبك متناسب الأجزاء من الفلسفة اليونانية حسب تعاليم ارسطو لا سيما ما كان منها خاصاً بعلم النفس والأخلاق ومن الأداب الفلسفية الاسلامية التي بها رائحة من التصوف العقلي والديني ومن حكمة الحياة والأداب العامة والخاصة

ونحن نعد ابن مسكونيه فيلسوفاً قاماً بذاته لم ينسج على منوال أحد من ساقيه ولم يتعرض في « تهذيب الأخلاق » للمسائل الجوهرية في الفلسفة ، وهي العقل والروح والأخلاق وسر الوجود الانساني وغاية الحياة المقلية والعقائد الدينية التي لها مساس بحياة الانسان من حيث الكفر والامان ، بل هو رجل حكيم ملم بفلسفة ارسطو يقدسه ويتجده ويحاول كما حاول ارثور شونهور في كتابه *La Sagesse de la Vie* « حكمة الحياة » ان يوجد للفرد مثلاً أعلى يسمى للوصول اليه ويعمل لأجله فإذا وصل اليه بلغ النهاية القصوى من الكمال . فال فكرة الأساسية الأصلية في فلسفة ابن مسكونيه في « كتاب تهذيب الأخلاق » هي فكرة عملية محضة ذات نفع مباشر للانسان الذي يسير على خططها الحكيمية .

## فلسفة ابن مسكوني

### في إثبات الصانع والنفس والنبوة

يعد هذا الجزء من فلسفة ابن مسكوني خاصاً بما وراء الطبيعة وهو مبني على أصول الفلسفة الالهية ، ومذهب ابن مسكوني فيه هو الانتصار لاعقائد الدينية .

وقد قسم ابن مسكوني فلسفته الميتافيزيقية ( ما وراء الطبيعة ) إلى ثلاثة مسائل في ثلاثة فصل وكل مسألة عشرة فصول : المسألة الأولى في إثبات الصانع وهي محاولة في إقامة الدليل العقلي على وجود الله سبحانه وتعالى . وقد قدم لها الفياسوف بقدمة وجيزة في أن هذا الأمر سهل من وجهه وصعب من وجهه وأما سهولته فمن قبل الحق نفسه لأنّه نير وأما صعوبته أو غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلاها ولكن من النفس أمراً لا بد له من الوصول إليه صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة ونحن محتاجون إلى أن ن趕م أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغافلتنا عن المقولات الصحيحة وهو نظام عسير شديد لأنّه مفارقة العادة ومباعدة العامة في كثير من نظرها ، وجاءت في عرض هذا الفصل الأول من المسألة الأولى عبارة شاد بذكرها بعض أدباء العرب وزعم أنها تدل على وقوف ابن مسكوني على نظرية النشوء والارتقاء . قال :

« إنّ الإنسان آخر الموجودات وإن التراكيب تناهت إليه ووقفت عنده وتكثرت الأغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النير أعني العقل ، ولما حصل الإنسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في أنفسها أوائل ، آخرة عنده »

والفصل الثاني من المسألة الأولى خاص باتفاق الأوائل على إثبات الصانع جل ذكره وأنه لم يمتنع أحد منهم عن ذلك ، وخلاصته أن الحكماء أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة السياسات الالهية بالأزمات والأحوال ثم تكلم في الاستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه جل وعز ويقصد بالحركة ستة أشياء : حركة الكون - الفساد - النفو - النقصان - الاستحالة - النقلة

وانتقل بعد ذلك الى الكلام على أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره وان محرك جميع الأشياء غير متحرك . ثم تدرج الى الكلام في أن الصانع واحد وانه ليس بجسم وانه تعالى أزلٌ وأغرب فصل في هذا الباب هو الثامن الذي به أن الصانع يعرف بطريق السلب دون الإيجاب .

وفي الفصل التاسع بيان أن وجودات الأشياء كلها إنما هي بالله عز وجل ، وقد تناول هذا الفصل القول على الجوهر والعرض ، ثم تلاه كلام في أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لامن شيء وأنها تتبدل بالصورة حسب

وهذا خاتم كلام ابن مسكوني في المسألة الأولى الخاصة بآيات الصانع ثم انتقل الى الكلام في المسألة الثانية : في النفس وأحوالها وفي آيات النفس وانها ليست بجسم ولا عرض ، وانها تدرك الموجودات كلها غائبها وحاضرها ومعوقها ومحسوبيها ويبحث في مسألة عویضة وهي كيفية إدراك النفس للمدرکات وهل ذلك منها بأجزاء كثيرة ، أم بآنحاء مختلفة ، أم هناك مدرکات بعدد المركبات .

وقد أخطأ في هذا الفصل خطأ فلكياً ، فقدر أن الشمس أكبر من الأرض مائة ونيفاً وستين مرة ، مع أن المعمول عليه اليوم في علوم الجغرافيا والكونوموجرافيا والفالك أن الشمس أكبر من الأرض مليون وثمانمائة مرة

ثم تكلم على الفرق بين الجهة التي تعقل بها النفس والجهة التي تحس بها والأشياء التي تشرك فيها والأشياء التي تتبادر فيها

وتناول الكلام على خلود النفس فأثبتت على طريقته أن النفس جوهر حي باق لا يقبل الموت ولا الفناء ، وانها ليست الحياة بعينها بل تعطى الحياة لكل ما توحد فيه وانتقل بعد ذلك الى الكلام على حجج أفلاطون في بقاء النفس ، وان النفس حالاً من الكمال يسمى سعادة ، وأخر من النقصان يسمى شقاوة ، وفي حال النفس بعد مفارقتها البدن ، وما الذي يحصل لها بعد موت الانسان

وقد استطرد في فصل الى الكلام على تحصيل السعادة والسبيل التي تؤدي اليها وهذه

لازمة ابن مسكوني في فلسفته فأفاض فيها في كتاب تهذيب الأخلاق ، وأفرد لها كتاباً هو الذي لخصناه فيما سبق وهو « ترتيب السعادات »

ثم انتقل إلى المسألة الثالثة ، وموضوعها النبوات

ونتكلم في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وبعض

ثم في الإنسان وكوئه عالماً صغيراً ، وقواه متصلة ذلك الاتصال وبحث في كيفية

ارتفاع الحواس الحس إلى القوة المشتركة ومنها إلى ما فوقها بناء الله تعالى

ثم انتقل إلى الكلام في الوحي وكيفيته وإن العقل ملك مطاع بالطبع وفي أن النام

( الرؤيا ) الصادق جزء من النبوة ، وفي الفرق بين النبوة والكهانة ، وفي النبي المرسل

وغير المرسل وفي الفرق بين النبي والمتنبي

أما كتاب « الفوز الأصغر » الذي انطوى على هذه المباحث فقد دل عليه المرحوم

المحقق الشيخ طاهر افندي الجزائري المتوفى بدمشق أثناء الحرب الكبرى ، وصفه في

برناميج ما اطلع عليه من الكتب الغريبة قال « الفوز الأصغر » بناء ابن مسكوني على

أصول الفلسفة الاطهين ، واتصرر فيه للدين ، فيه فصول مهمة وأشارات بدعة ونسق

عبارة كالذى نحاه في كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق »

### كتاب تجارب الأمم

أما كتاب تجارب الأمم فالذى وصل إلينا منه القسم الأخير في جزئين مطبوعين بمطبعة

( كامب هول ) باكفورد وبعمق في سنتي ١٩١٤ ١٩١٥ وقد اعتمتى بالنسخ والتصحیح

الأستاذ « آمدو روز » المحامي الانجليزى والمعلم مرغليوث ، وقد عالمنا أنهمما تشاركا في تقليل

الكتاب وشرحه ونشره باللغة الانجليزية في سنة ١٩٢٠ م

والجزء الأول يحتوى على حوادث خمس وثلاثين سنة من سنة ١٩٢٩ إلى سنة ١٩٣٢ .

والجزء الثاني يحتوى على حوادث أربعين سنة من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٩ .

وغيى عن البيان أنه ليس للتاريخ دخل في الفلسفة ولكن كتاب ابن مسكوني

في التاريخ لا يعتبر تاريخاً محضاً ، إنما هو كتاب تحرى فيه مؤلفه ذكر الحوادث بأسبابها

وتأليها ، فيصح أن يقال أنه كتاب تاريخ مكتوب بشكل فلسفي ، ولا غرابة أن تجتمع الفلسفة إلى التاريخ والأدب في شخص واحد فقد ثبت لنا أن ابن مسكويه كان فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً وكان « كارليل » الانجليزي فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً ، وكان « جوته » فيلسوفاً وعالماً ومؤرخاً وأديباً

وقد اتبع ابن مسكويه في تأليف هذا الكتاب ذكر الحوادث المهمة تارة ، مثل قوله « خلافة المقتدر بالله وذكر ما جرى في ذلك » وتارة بذكر السنين فيقول « ودخلت سنة سبع وتسعين ومائتين » وهكذا

وقد تحرى ابن مسكويه الدقة في نقل الأخبار ولم يتحيز لفريق دون فريق

وختم القسم الأخير من الكتاب المشار إليه بقوله في وفاة عضد الدولة انه « عرج إلى نهوند وافتتح قلعة ( سرماج ) واحتوى على ما فيها وملك غيرها من قلاع تلك البلاد ، والقت اليه الحصون مقابلتها ولحقته في هذه السفرة علة عاودته مراراً ، وكانت شبيهاً بالصرع وتبعه مرض في الدماغ يعرف بليرغوس ( ويقصد ابن مسكويه مرض النوم الذي يطلق عليه أطباء هذا الزمان ليثرجيا ) إلا أن عضد الدولة أخفى ذلك ويقال أن مبدأ ذلك المرض به كان بالموصل ، إلا انه لم يظهر أمره لأحد »

وهذا آخر ما عمله الأستاذ أبو علي احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه رضي الله عنه

أما الجزء الثالث الذي طبع في أكسفورد ومصر فهو « ذيل » لكتاب « تجربة الأمم » ولا علاقة بينه وبين كتاب ابن مسكويه سوى أنه يحتوى على حوادث مكملة لما ورد في الجزئين الأول والثانى من « تجربة الأمم » فيبدأ سنة ٥٣٦٩ وينتهي إلى سنة ٥٣٨٩ وهو تأليف الوزير أبي شجاع محمد بن الحسين الملقب ظهير الدين الروذراورى وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابى الكاتب إلى سنة ٥٣٩٣ مع نخب من توارىخ شقى تتعلق بالأمور المذكورة فيه

{ عام }

# فهرس

## كتاب « تاريخ فلاسفة الاسلام »

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
		المقدمة	١
		١ - الكندي	
علو كعبه في المنطق	١٧	تاريخ حياته	١
كتبه الموجودة باللغة العربية	١٨	العلوم واللغات التي نبغ فيها	١
ترتيب مؤلفاته بنوعها	١٩	آراء خصومه فيه	٢
الدرجة القصوى في الكمال	٢٣	العلوم التي ألف فيها	٣
خلود النفس بالحملة أو وحدة النفوس	٢٣	عداء أبي معشر له	٤
رأيه في وحدة النفوس	٢٤	مكيدة أبي موسى للكندي	٥
الفارابي والخلود	٢٦	بعض أقوال الكندي المأثورة	٦
» والآلهيات	٢٧	إيضاح لفلسفته	
تقسيم قوى النفس	٢٨	مشقة البحث في الكتب العربية	٨
فلسفة الفارابي الخلقية	٢٩	القدمة	
الفارابي والموسيقى	٣٠	حياة الكندي العامة	٩
أسلوبه الكتابي	٣١	مكانته بين فلاسفة الاسلام	١٠
إيضاح لفلسفة الفارابي		بحله	١١
حياته وأخلاقه	٣٣	بيان مؤلفاته	١٢
الكلام على منطق الفارابي	٣٤		
الآلهيات (ما وراء الطبيعة)	٣٤	٢ - الفارابي	
تقسيم قوى النفس (بيكولوجيا)	٣٥	تاريخ حياته	١٣
رأيه في الأخلاق	٣٦	الخبر اليقين	١٣
سياسات الفارابي	٣٦	أخلاقه	١٤
تلاميذه	٣٦	تعليميه	١٤
القول في أجزاء النفس الانسانية وقوتها	٣٧	مكانته في الفلسفة	١٥
القول في القوة الناطقة وكيف تعقل	٣٩	فضله على فلسفة ارسطو	١٦
القول في الفرق بين الارادة			
والاختيار وفي السعادة	٤٠		

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
رأيه في السعادة	٦٢	القول في الوحي ورؤيه الملك	٤٢
قوله في ذوى المواهب الممتازة	٦٢	القول في احتياج الانسان الى	
رأيه في الوحي	٦٣	الاجتماع والتعاون	٤٣
مكانته في الفلسفة	٦٣	القول في العضو الرئيس	٤٥
ايضاح عن فلسفته		القول في كيف تصرير هذه القوى	
غموض حياته الشخصية	٦٤	والاجزاء نقاً واحدة	٤٨
استقلاله في الفكر	٦٤	٣ - ابن سينا	
ميله الفطري للفلسفة	٦٤	تاریخ حیاته	٥٣
عقیدته	٦٥	علامه	٥٣
نقضيته	٦٥	اشتباره بالطب في حداهه سنہ	٥٣
٤ - الغزالی		اتهامه باحراق خزانة الامیر نوح	٥٣
مولده وتریته	٦٧	هجرته من وطنه	٥٤
اسناد ریاسة المدرسة النظامية اليه	٦٧	تولیته منصب الوزارة وانقلاب	٥٤
حجه ورحلته الى الشام ومصر	٦٧	الجند عليه	٥٤
أشهر مؤلفاته	٦٧	ميله الى الترف والمسرات	٥٤
وفاته	٦٧	اعتقاله وفراوه من السجن	٥٤
كتاب «المنقذ من الضلال»	٦٨	توبته ووفاته	٥٥
« مقاصد الفلسفة »	٦٩	عقربته	٥٥
« تهافت الفلسفة »	٧٠	مؤلفاته	٥٥
الخلاف بينه وبين ابن رشد	٧١	رأيه في مؤلفاته	٥٦
وابن طفيل		تقسيمه للعلوم	٥٦
ايضاح عن الغزالی		تقسيم ارسطو للفلسفة النظرية	٥٧
الخلاف في لقب الغزالی	٧٣	معارضة ابن رشد في تقسيم ابن سينا	٥٨
اتصاله بآل ساجحون	٧٣	قول ابن سينا بفكرة الوحدة المطلقة	٥٩
كتاب «الماضنون به على غير اهله»	٧٤	رأيه في علم واجب الوجود	٦٠
الغزالی والعلوم اليقينية	٧٥	خروجه عن آراء ارسطو	٦١
		نظريته في النفس	٦١
		تقسيمه المواهب البشرية	٦١

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
ايضاح لفلسفه ابن باجة		الغزالى ودافيد هيوم	٧٥
تحريف ابيه وانطباده	٩٣	تقسيمه للفلسفة	٧٥
تلاميذه ومكان قبره	٩٣	تطور عقيدة الغزالى	٧٦
وصف عالمه وذكائه	٩٣	رده على طائفة التعليمية	٧٦
العلوم التي اتقنها	٩٤	تصوف الغزالى	٧٧
معارضة (مقارنة) بينه وبين أكابر	٩٥	عقيدة الغزالى	٧٨
فلسفه الشرق		رأيه في التصوف	٧٨
بيان مؤلفاته	٩٥	تأثيره في الفلسفه	٧٨
<b>٦ — ابن طفيل</b>		<b>٥ — ابن باجة</b>	
تاریخ حیاته	٩٧	تاریخ حیاته	٧٩
وحف الحال التي شعر بها ابن طفيل	٩٩	رأى معاصريه فيه	٨٠
فلسفه ابن باجة في رأيه	١٠٠	مؤلفاته	٨١
الذى يعنيه بادرالك «أهل النثار»	١٠٠	رسالة الوداع	٨١
والطعن في ابن باجة		رسالة «تدبر الموحد»	٨١
تقدمة فلسفه الفارابي وغيره	١٠١	الفصل الاول : شرح تدبر	٨٢
« ابن سينا	١٠٢	الموحد بين أهل المدينة	
« الغزالى	١٠٢	الفصل الثاني : في الكلام على	٨٣
تمهيد لفلسفه ابن ط菲尔	١٠٤	اعمال الانسان	
ايضاح عن ابن طفيل ورسالة		الفصل الثالث : في الاعراض العقلية	٨٥
حى بن يقطان		الفصل الرابع : في تقسيم اعمال	٨٦
في كيفية علم حى بن يقطان ان كل		الانسان	
حدث لا بد له من حدث	١٠٧	الفصل الخامس : في غليات اعمال	٨٧
في نظر حى بن يقطان والشمس	١٠٨	الانسان	
والقمر والكواكب		الفصل السادس : في الاعراض	٨٩
في ان كمال الذات ولذتها انما تكون		الروحانية	
بمشاهدة واجب الوجود		الفصل السابع : في ضرورة التوحد	٩٠
		الفصل الثامن : في غاية التوحد	٩١

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
الامير يعقوب المنصور وابن رشد	١٢٥	في ان الانسان نوع كسائر أنواع الحيوان وانا خلق لغاية أخرى	١٠٩
تاریخ الامیر الذى نکب ابن رشد في عهده	١٢٦	في السعادة والفوز والشقاء	١١٠
نيته في غزو مصر	١٢٧	في الفناة والوصول	١١٠
قتل أخيه وعمه	١٢٧	٧ - ابن رشد	
أخلاقه	١٢٧		
سوء شبابه	١٢٨	كلمة افتتاح	١١٢
جبه العدل بين الناس	١٢٨	تاریخ ابن رشد وفلسفته	١١٤
جبه الخير	١٢٨	علاقته باليهود	١١٥
جبه الصدقة المنظمة	١٢٩	نشأته وتربيته	١١٦
عدم تصديقه للخرافات	١٢٩	تاریخ حياته	١١٦
بغضه التعليق	١٢٩	أسانداته	١١٨
جبه العراقة	١٣٠	الرجال الذين تلقى عليهم والعلوم	١١٨
جبه الطلبة	١٣٠	التي درسها	
اضطهاده اليهود بعد اسلامهم	١٣٠	أصدقاءه	١٢٠
ميله الى التصوف	١٣١	تلاميذه	١٢٠
محاربته مذهب مالك	١٣١	نسله	١٢٠
مدينة قروطبة التي نشأ فيها ابن رشد	١٣٢	المنطق والقرآن	١٢٠
نكبة ابن رشد	١٣٥	سيرته في القضاء	١٢١
أعداء ابن رشد	١٣٦	على الامير الذى نکب ابن رشد	١٢٢
شركاء ابن رشد	١٣٦	في عهده	
أسباب النكبة	١٣٧	استقلال القضاء عن السلطة	١٢٢
العقاب والمعفو و مجلس المحاكمة	١٣٩	التنفيذية	
معرفة القاضى أبي عبد الله	١٣٩	علاقة ابن رشد بال الخليفة يوسف	١٢٣
التهمة	١٣٩	ابن عبد المؤمن	
الحكم	١٣٩	أول مجلس بين الخليفة يوسف	١٢٣
في ان ابن رشد لم يدافع عن نفسه	١٣٩	وابن رشد	
تسخير الشعر فى محاربة الفلسفة	١٤٠	اقزاح الخليفة يوسف عليه	١٢٤
كلمة عن ابن جبير	١٤٢	ترجمة ارسسطو	

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
الشريعة والفلسفة «فصل المقال» و «الكشف عن مناهج الادلة»	١٧٦	أقى ما أصاب ابن رشد في آثاره، نكته المنشور ومن شهه بأمر الأمير	١٤٢
تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت المسائل العشرون التي أظهر فيها الغزالى تناقض الفلسفة	١٧٧	نص المنشور وارساله الى البلاد بعد المحاكمة	١٤٣
كلام ابن رشد على الكتاب	١٩٣	خلاصة عامة	١٤٤
رد ابن رشد على طريقة الغزالى علم الله بال موجودات	١٩٦	مؤلفات ابن رشد	١٤٥
الكلام على حشر الأجساد ابن رشد و حرية الفكر	٢٠٢	الكتب المطبوعة بالعربية	١٤٦
اليهود و ابن رشد	٢٠٨	تاريخ وضع مؤلفاته بحسب عمره	١٤٧
ثمار الفلسفة الرشيدية في أوروبا	٢١٠	مؤلفات فلسفية	١٤٧
ـ ابن خلدون	٢١٨	في الآلهيات	١٥٠
تاریخ حیاته	٢١٩	كتبه في الفقه	١٥٠
هجرته من وطنه وتنقله في البلاد	٢٢١	تعلم ابن رشد	١٥١
علاقته بالسلطان ابي عنان المريني	٢٢٢	جهله باليونانية	١٥٢
سفره الى الاندلس	٢٢٥	أسلوب ابن رشد	١٥٣
عودته الى وطنه	٢٢٦	في أسباب عدم اشتئاره عند المسلمين	١٥٦
شروعه في تأليف تاريخه في تامسنان	٢٢٦	مذهب ابن رشد	١٥٧
سفره الى مصر وتوليه قضاء المالكية	٢٢٧	مذهب في العقل	١٦١
وفاته	٢٢٧	مذهب في النفس	١٦٦
مؤلفات ابن خلدون	٢٢٨	مذهب الاتصال	١٦٧
الكلام على مقدمة ابن خلدون	٢٢٩	النظام الطبيعي في فلسفته	١٦٨
الكلام على تاريخ ابن خلدون	٢٣٠	مذهب في الاخلاق	١٦٩
مذكرات شخصية لابن خلدون	٢٣١	فلسفه السياسية والاجتماعية	١٧٠
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية	٢٣٢	واجب الوجود	١٧٢
		مبادئ ابن رشد «مستفادة من كتبه»	١٧٣
		كلمة في مؤلفات الغزالى وفضحها	١٧٣
		ونقدها بقلم ابن رشد	
		الحكم على الغزالى وتحطيمه	١٧٤
		بدور «مناهج الادلة»	١٧٤

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
<b>١٠ - ابن الهيثم</b>		معارضة (مقارنة) بين ابن خلدون وتأميذه نيكولا مكيافيلي	٢٤١
تاریخ حیاته	٢٦٧	كتاب الامیر و مقدمة ابن خلدون	٢٤٢
العلوم التي نبغ فيها	٢٦٧	أوجه المشابهة بينهما	٢٤٢
رأيه في نظام الرى بنصر	٢٦٨	أوجه الاختلاف بينهما	٢٤٣
استدعاء الحاكم بأمر الله لابن	٢٦٨	ايصال ابن خلدون	
الهيثم من البصرة		رأيه في الفلسفة	٢٤٨
ظهوره بالجنون وحضوره الى مصر	٢٦٨	<b>٩ - اخوان الصفا</b>	
سفره الى اسوان لمدحنه مكان	٢٦٨	أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا	٢٥٣
الحزان الذي كان ينوي انشاءه		رسائلهم الفلسفية وما اشتملت عليه	٢٥٤
فشل مشروعه	٢٦٩	كيفية انتشارها في بلاد الاسلام	٢٥٤
ظهوره بالجنون مرة أخرى	٢٦٩	نقلها الى الاندلس	٢٥٤
ظهوره بعد وفاة الحاكم بأمر الله	٢٦٩	القسم الأول - في الرسائل	٢٥٥
واشتغاله بالتأليف والنسخ		الرياضية التعلمية	
مذكراته الشخصية	٢٧٠	القسم الثاني - في الرسائل	٢٥٥
بيان مؤلفات ابن الهيثم	٢٧٢	الجمانية الطبيعية	
ايصال عن ابن الهيثم	٢٧٤	القسم الثالث - في الرسائل	٢٥٦
<b>١١ - محی الدین بن العربی</b>		النفسانية المقلدية	
كلمة عامة في التصوف	٢٧٥	القسم الرابع - في الرسائل	٢٥٧
الطريقة الصوفية ومراتبها	٢٧٥	الناموسية الاهمية	
تعريف الصوفية وأصل تسميتها	٢٧٧	في كيفية عشرة اخوان الصفا	٢٥٨
بعض اصطلاحات الصوفية المتفق	٢٧٩	وتعاون بعضهم بعضاً	
عليها		مصادر علوم اخوان الصفا	٢٥٨
ذكر أشهر مذايغ الطرق الصوفية	٢٨١	ازواج في الصداقة	٢٥٩
الاقدمين		مراتب اخوان الصفا النفيّة	٢٦١
بعض فطاحل المتصوفين الذين	٢٨٣	ايصال لفلسفة اخوان الصفا	
ألفوا كتاباً	٢٨٥	الفلسفة الاخلاقية في نظر	٢٦٣
منشأ التصوف وتطوره		اخوان الصفا	

المبحث	صفحة	المبحث	صفحة
افتانه بالكيميا (الصناعة)	٣٠٤	الاحاديث القدسية	٢٨٧
رأى أبي حيان في ابن مسكويه	٣٠٤	سلسلة الطريق	٢٨٨
رأى أبي منصور الشعاعي فيه	٣٠٥	ترجمة الحكم الاهمي محي الدين	٢٩١
وصية أبي علي بن مسكويه	٣٠٦	ابن العربي	٢٩٣
مؤلفاته	٣٠٧	شافعی محي الدين في الطريق	٢٩٥
ملخص كتاب ترتيب السعادات	٣٠٧	أشهر مؤلفاته	٢٩٦
فلسفة ابن مسكويه في النفس	٣١٠	ملخص كتاب الفتوحات المكية	٢٩٨
والأخلاق	٣١١	كلام محي الدين في المهدى المنتظر	٣٠٠
المثل الاعلى عند مسكويه	٣١١	اعتراف محي الدين ومناجاة بينه	٣٠٤
الفرق بين الحكمة والفلسفة	٣١١	وبين نفسه	
الملوك في فلسفة ابن مسكويه	٣١٣		
الكلام على النفس	٣١٤		
فلسفة ابن مسكويه في اثبات	٣١٧		
الصانع والنفس والنبوة		١٢ - ابن مسكويه	
كتاب تحارب الامم	٣١٩	تاریخ حیاته	٣٠٤
		صحیبہ مع ابن العميد	٣٠٤

